الفهرس

الزمن الثقافى العربى ومشكلة التقدم

محمــد عابــد الجابــرى

(...) (1) عندما نتحدث عن **(بنيــة)** فاننا نتحدث اساسا عــن **((ثوابــت ومتغيــرات))** ، وعندما نتحدث عن **(بنية العقل)** فانما نقصد فى الحقيقة ثوابت ومتغيرات الثقافة التي صنعتــه (2) .

هل يعني هذا اننا نوحد هنا بين «العقل» و «الثقافة» التــــى ينتمــى اليهــا ؟

ايكن ذلك ، ولكن شريطة ان نأخذ بهذا التعريف المشهور للثقافــة والذى يقــول : **((الثقافة هى ما يبقــى عندما يتم نسيان كل شىء))** (3) . وهكذا فاذا قلنا ان «العقل العربى» هو ما خلفته وتخلفه الثقافة العربية فى الانسان العربى ، بعد أن ينسي ما تعلمــه من دروس فى الثقافـــة العربية (نحو ، ادب ، فقه ، حديث ، تفسيــر ، توحيد ، تصــوف ، فلسفــة ، تاريــخ ...) ، لم نبعد عن الصواب . أن ما يبقي هــو «الثابــت» ، وما ينسي هو «المتغير» .. ان ما يبقي هو **ثوابت الثقافة العربية ، هو ((العقــل العربى)) ذاتــه .**

والسؤال الذى يطــرح نفسه الآن هو : **ماذا بقى ثابتا فى الثقافــة العربية منذ ((الجاهلية)) الى اليــوم ؟** قد يبدو هذا السؤال «طبيعيــا» «وجيها» ، «بريئا» .. ولكنه فى الحقيقة **سؤال ماكــر** . انه يخفى **سؤالا**

آخر معاكسا ، اكثر صراحة واعمق تعبيرا ، هذا السؤال «الممنوع» هو : **ماذا تغير فى الثقافة العربية منذ الجاهلية الى اليوم ؟** ونحن لا نشك فى ان قارئنا «العربي» قد اهتز او انفعل مع هذا السؤال الثانى بشكل لم يحدث له مع السؤال الاول . ان السؤال الاول سؤال مسالم ، بل «منوم» ، والسؤال الثانى سؤال مستفز تمتد آثاره ، بعيدا ، فى «احشائنا» الفكرية ، ولذلك فهو اكثر التصاقا بموضوعه .

ماذا تغير فى الثقافة العربية منذ الجاهلية الي اليوم ؟ سؤال مشروع تماما . آية ذلك اننا — جميعا — نشعر بان امرأ القيس وعمرو بن كلثوم وعنترة ولبيد .. وابن عباس وعلى بن ابى طالب ومالك وسبويه والشافعى وابن حنبل ، والجاحظ والمبرد والاصمعى والاشعرى والجنيد والغزالى وابن تيمية وابن خلدون ، ومن قبله الطبرى وابن الاثير وابن سينا والى جدهما الفارابى وابن رشد ، ومن بعده جمال الدين الافغانى ومحمد عبده ورشيد رضى والعقاد... والقائمة طويلة .. نشعر بهؤلاء جميعا يعيشون معنا هنا ، او يقفون هناك امامنا علي خشبة المسرح — **مسرح الثقافة العربية — الذى لم يسدل الستار عليه بعد .**

ولا يمكن ان يعترض علي هذا الواقع الا من يشعر شعورا صادقا وجازما ، عندما يقرأ أحد هؤلاء ، انه لا يفهمه ، لا يتجاوب معه ، لا يستمع اليه ، لا يستسيغ خطابه ومنطقه ، أو على الاقل يشعر بانه من عالم غير عالمه . فمن من المثقفين «العرب» من يستطيع الادعاء بانه لم تعد له اية صلة مع ابطال خشبة المسرح الثقافى «العربى» .. «الخالد» ؟

هناك ، اذن ، اشياء كثيرة لم تتغير فى الثقافة العربية منذ «الجاهلية» الى اليوم ، تشكل فى مجموعها ثوابت هذه الثقافة ، وبالتالى بنية العقل المنتمى اليها .. «العقل العربى» . ونحن عندما نطرح القضية بهذا الشكل «الاستفزازى» فانما نرمى الى جعل القارىء يدرك معنا بعمق ان «زمن الثقافة» ، اية ثقافة ، ليس هو بالضرورة زمن الدول والاحداث السياسية والاجتماعية **وان «الزمن الثقافي» لا يخضع لمقاييس الوقت والتوقيف لان له مقاييسه الخاصة .**

ذلك انه لما كانت الثقافة هي ، نملا ، «ما يبقى بعد ان يتم نسيان كل شيء» ، **فان ما يبقى الثقافة ، وما يميزهـا ، هو (زمنها)** . واذا اخذنا بعين الاعتبار الترابط الذى ابـرزناه قبل قليل ، بين ثوابت ثقافة معينة وبنية العقل المنتمي لهذه الثقافة اصبح لزاما علينا ان نقرر ان زمن بنية العقل المنتمي الي ثقافة ما ، هو زمن هذه الثقافة نفسها . وبعبارة اخرى : **ان زمن ((العقل العربي)) هو نفس زمن الثقافة العربية الراهنة التى تمتد الى ((العصر الجاهلى)) (4) .**

لنوضح هذه الدعوى ؟

عندما ربطنا بين بنية العقل المنتمي لثقافة ما وبين «ما يبقى» لدى الاشخاص المنتمين بدورهم الى هذه الثقافة «بعد ان ينسوا» ما تلقوه فيها — وعنها — بمختلف انواع التلقى ، فان ذلك يعني اننا ننظر الى العلاقة بين الثقافة والعقل المنتمي اليها علي انها علاقة «لاشعورية» ، انطلاقا من أن «ما يتم نسيانه» **لا** ينعدم ، بل مآله اللاشعور كما يؤكد ذلك فرويد . **وهذا يعنى ان بنية العقل الذى ينتمى الى ثقافة ما تتشكل لا شعوريا داخل هذه الثقافة ومن خلالها ، وتعمل بدورها ، وبكيفية لا شعورية كذلك ، على انتاج واعادة انتاج هذه الثقافة نفسها . فلنقل اذن ان العقل كجهاز معرفي يتشكل وينتج ، فى آن واحد ، بكيفية لا شعورية .**

واذا كان من الجائز ، بل من المفيد ، استعمال مصطلح **((اللاشعور المعرفي))** عند دراسة بنية عقل الفرد البشرى ، كما فعل الفيلسوف وعالم النفس الكبير جان بياجيو (5) فلعله من الجائز كذلك استعمال نفس المصطلح بالنسبة للجماعات والشعوب ، وبكيفية اخص ، بالنسبة للثقافات . وعندئذ سيكون من المفيد ، بالنسبة لموضوعنا ، الحديث عن «لا شعور معرفي» خاص بالثقافة العربية ، بل بالمثقف «العربي» . **وهذا ((اللاشعور المعرفي)) قوامه جملة مفاهيم وانشطة عقلية — ذهنية — هى التى تحدد نظـرة الانسان العربى —**

اى الفـــرد البشرى المنتمـــى الى الثقافة العربية ــ الى الكون والانسان والمجتمـع والتاريخ» الخ. واذن، فعندما نتحدث عن «بنية العقل العربى» فاننا نقصــد اساسا هذه المفاهيم والانشطة الفكرية التى تــزود بهــا الثقافة العربية ، المنتمين اليها والتى تشكل لديهم «اللاشعور المعرفى» الذى يوجه ــ بكيفيــة لا شعورية ــ رؤاهم الفكرية والاخلاقية ونظرتهم الى انفسهــم والى غيرهــم ..(6)

لماذا اقحام مفهوم «الاشعور المعرفى» ونحن بصــدد الحديث عن مفهوم آخــر .. مفهوم «الزمـــن الثقافي» ؟

لاشك ان مفهوم «اللاشعــور المعرفي» كما نستعمله هنا مفهــوم اجرائي. يجنبنــا السقوط في التصورات اللاعلمية التى تقــود اليها بعض المفاهيــم الجامــدة مثل مفهوم «العقليــة» الذى يقوم على القول ، صراحة او ضمنــا ، بوجود «ذهنية طبيعية» (مزاجية) «فــوق» التاريخ والزمن، خاصة بكل شعب او بكل «جنس» (7) . ان مفهوم «اللاشعور المعرفى» مفهــوم اجرائي خصب ، لانه يساعد على ارجاع عملية المعرفة الي جهاز من المفاهيــم والتصورات والاثبــات ، غير المشعور بها فعلا، ولكن القابلــة للرصد والمراقبــة والتحليل ، بدل ارجاعها الى «ذهنيات» أو «عقليات» او «ملكات» أو غير هذه من المفاهيم القاحلة المضللة .

هذا من جهة ، ومن جهة اخرى فان استعمال هذا المفهوم فى المجال الذى نتحرك فيه يسمح لنا بعقــد مقارنــات خصبة موحية . وهكــذا نستطيع ان نربــط «الزمن الثقافى» ب «زمن» اللاشعــور . ومعلوم ان اللاشعور لا تاريخ له لانه بطبيعته لا يعترف بالزمن «الطبيعــي» ، ولنقل ان له زمنــه الخاص الذى يختلف تماما عن الزمن الشعــورى ، زمــن اليقظــة . ان «زمن» اللاشعور هو اشبه ما يكــون بـــ «زمن» الحلــم ، فهو لا يعترف بالمسافات الزمانية والمكانيــة ولا بقانــــون السابق واللاحق . ومثل ذلك «الزمن الثقافي» ، وأيضا زمن بنية العقل الذى ينتمــى لثقافة ما ، فهو لا يلحقه التغير بنفــس الوثائر التي يتغير بها الزمـــن السياسى او الاجتماعي أو الاقتصادى أو الزمن العاطفى .. دع عنك «الزمن الطبيعي» الذى تعده «حركة الفلك» كما يقول الاقدمون.

ما يميز «الزمن الثقافى» هو انه زمن متداخل متموج يمتد على شكل

لولبى ، الشىء الذى يجعل مراحل نمائية مختلفة تتعايش فى نفس الفكر ، وبالتالى داخل نفس البنيـة العقلية ، كما تتعايش فى غياهب اللاشعور النفسى الرغبات المكبوتة المختلفة الراجعة الى «أزمنة» نفسية وعقلية وبيولوجية مختلفة ، رغبات الطفولة والمراهقة والرجولة بالاضافة الى الطاقات الغريزية البيولوجية المؤسسة لـ «الحياة» داخل اللاشعور . وهكذا فاذا كنا نعتبر ، مثلا ، ان تصورات او معتقدات او مفاهيم معينة تنتمي الى مرحلة سابقة من مراحل تطور الفكر والثقافة ، فان هذا لا يعنـي ان تلك التصورات او المعتقدات او المفاهيم قد وقفت عند حدود تلك المرحلة من التطور : بل بالعكس، يمكن — ولربما كان هذا هو ما يحصل فى الغالب — ان تعيش تلك التصورات والمعتقدات والمفاهيم فى مرحلة تالية من التطور مع تصورات ومعتقدات ومفاهيم جديدة تماما ، تشكل «الهوية» الثقافية (العلمية او الفلسفية او الادبية) للمرحلة الجديدة تلك . وقد تتسع الشقة بين المفاهيم القديمة والمفاهيم الجديدة الى درجة التنافر والتناقض ، ومع ذلك ، فقد يحدث — ولربما كان هذا هو الغالب — ان تظل جميعا حاضرة ، ليس داخل جملة الفكر الذى يعبر عن الثقافة المعنية وحسب ، بل ايضا داخل فكر الفرد الواحد المنتمى الى تلك الثقافة ، فيعيش القديم والجديد داخل وعيه ، اما فى حالة صراع ، او اما فى حالة «تعايش» توفيقي ، او تناحرى ، الشىء الذى تنعكس آثاره على السلوك المعرفى — الفكرى لهذا الشخص فيكون «سويا» او «متوترا» «متوازنا» او «منفصما» .

فى الثقافة ليس الزمن (مدة نعدها الحركة) وحسب ، بل هو كذلك مدة يعدها السكون ، ان صح التعبير . واذا استعرنا مصطلح النظام — المتكلم المعتزلي المشهور — امكن القول ان الحركة فى الزمن الثقافى حركتان : «حركة نقلة» (اى انتقال من مكان الى آخر، من مرحلة الي اخرى) و **«حركة اعتماد»** (اى حركة الشىء فى نفس موضعه : حركة التوتر الكامنة فى الجسم المعد للاطلاق قبل ان ينطلق مثلا) . وواضح ان تصنيف الثقافة الى مراحل انما يستقيم حيث تتخذ الحركة صورة «حركة نقلة» ، اما عندما تكون اشبه ب «حركة الاعتماد» فان «المراحل الثقافية» تظل متراكمة متداخلة متزاحمة ، لا هى

«واحــدة» منسجمة ، ولا هي «متعددة» منفصلــة .. تماما كما هــو الشأن بالنسبــة لمحتويــات اللاشعور حسب تصور فرويــد .

واكاد اقرر ان الحركة فى الثقافة العربية كانت وما تزال «الحركــة اعتماد» لا «حركة نقلة»، وبالتالي فزمنها «مدة يعدها السكون» لا الحركة.

هذه الدعوى تحتــاج ، بطبيعة الحال الى تبرير ، وتبرير كاف . ولعل القارىء سينتهى معنا الى نفــس القناعة ، او على الاقل سيكون اكثــر تفهما لهذه الدعوى عندما يأتي على آخــر مرحلة من هذه الدراسة . ومع ذلك فلابد من تقديم بعض المؤشرات التي تسمح بقبولها ، ولــو بصفة مؤقتــة. وفى هذا الاطار نستطيع ان نتساءل : الم يولد النحــو العربي كاملا مع سيبويــه ؟ الم تتحدد اصول الفقه عند مولدها مــع الشافعى ؟ الم تولــد الكتابة التاريخية فى الاسلام «كاملة» ــ او شبــه كاملــة ــ مع ابن اسحق والواقدى ؟ الم يقــدم الخليل بن احمد للناس المعجم العربى والعروض العربى كاملين ؟ الم تتحدد مسائل علم الكلام مع واصل ابن عطــاء ومعاصريه ؟ الم يكمــل فكر الشيعة فقها وكلاما و «سياســة» مع جعفر الصادق ؟ .. واخيرا الم يعش هؤلاء وامثالهم ــ جميعا ــ فى «عصر التدوين» .. عصر بناء الثقافة العربيه الاسلامية(8) .

ولكى نــدرك اهمية ومشروعية هذه الدعوى لابد من عقد مقارنة خاطفة . فى اوروبا ، وفى بلــدان كثيره اخرى ، يؤرخون للثقافة بالقرون انطلاقا من «ميــلاد المسيح» فيقولون : الفكر اليونانــى فى القرن الرابع قبل الميــلاد ... والفكر الفرنسي او الالمانى : او الفكر الاروبى عامة . فى القرن الثامن عشر الميلادى .. وهكذا . انهم بذلك يقيمون ــ سواء كان ذلك مطابقا للواقــع التاريخي او غير مطابــق ــ اتصالا بين مراحل تطــور الفكر الاروبــي فيجعلونه يمتد فى وعيهم من القرن الثامــن او التاسع قبل الميــلاد الي عصرنا الراهن : القرن العشرين بعد الميلاد. واذا ارادوا النظــر الى هذا «الفكر الاروبي» (الذى يمتد فى وعيهــم على مدى ثمانيــة وعشرين قرنا او اكثــر) من زاوية ما اصطلحنا نحن هنا على تسميته ب «الزمن الثقافــي» صنفوه الى ثلاثة عصور ثقافيــة : العصور القديمة (الاغريقية ــ الرومانية) والعصور الوسطى (المسيحية) والعصر الحديث (او الازمنــة الحديثة) . اننا هنا امام **استمراريــــة تاريخية تشكل اطارا مرجعيا ثابتا وواضحا** . وسواء كانت هـــــذه

الاستمرارية حقيقية أو موهومة ، وسواء نظر اليها على انها تمت بحركة متصلة او عبر «قطائـع» ، فان المهم هو وظيفتها على صعيد الوعى . انهـا «تنظـم» التاريخ ، وتنصل فيه بين ما قبلَ وما بعد .. وبعبـارة اخرى : انها تمـد اصحابها بوعى تاريخى يجعلهم يتجهون الى المستقبل ، دون ان يتنكـروا للماضى ، ودون ان يجعلوا هذا الماضى امامهم فيقرأون فيـه مستقبلهم . ان الماضي هنا يحتل مكانه «الطبيعي» من التاريخ .. وايضا من الوعي بهذا التاريخ .

اما نحن فى العالم العربـي فلا نؤرخ لثقافتنـا بالقرون ، بل ب «زمـن» الاسر الحاكمة ، فنقول : الشعر او الادب .. او الفكر العربى عمومـا فى «العصر الاموى» او فى «العصر العباسى» أو فى «العصـر الفاطمي» .. او فى «عصر النهضة» .. واذا تبنى البعض منا التصنيـف الاروبى كاطار مرجعي صنف الثقافة العربية الى زمنين : الثقافة العربية فى «القـرون الوسطي» ، والثقافة العربية فى «العصر الحديث» . واذا اضطررنا الى «التأريخ» لفكرنا العربى حسب القرون ، وجدنا انفسنـا نستعمل **التاريخ الهجرى** بالنسبة لـ «الزمن» الاول (زمن الثقافة العربية فى «القرون الوسطى») الذى قد نمـده الى القرن السابع او الثامـن الهجرى ، ثم نقفـز الى التاريخ الميلادى بالنسبة لـ «الزمن» الثانـى (زمن الفكر العربي فى «عصر النهضة» الذى نبداه مع بداية القـرن التاسـع عشر الميلادى) ..

قـد تبـدو هذه الملاحظـة غير ذات شـأن .. لاننا الفنا هذا «التاريـخ المزق» .. ولكننا اذا نظرنا الى المسألـة من خلال ما نعبر عنه هنا ب «الزمن الثقافى» و «اللاشعور المعرفى» ادركنا مدى خطورة هذا «التاريـخ الممزق» على صعيد الوعى التاريخى عند العربـي . **ان الامر يتعلق فى الحقيقـة بالتنقل بين منظومتين مرجعيتين مختلفتيـن تماما ، لكل منهما زمنها الخاص ، الشىء الذى يجعل وعينا بالزمن محكوما بوعينا بالمكـان ، فنتعامل هكذا ، مع الزمن كما نتعامل مع المكـان ..** الزمن حاضر ساكن .. واذا «غاب» عن وعينا جزء منه فغيابه يكتسى صورة «الغيـاب» المكانى .. الغياب الحسى — لا المعنوى — الـذى يعود بعـودة الحس اليه . هكذا يتناوب الماضى مع الحاضـر علـى

ساحة الوعي ، بل قد ينافس الاول منهما الثاني منافسة شديدة حتى يصبح هو نفسه «الحاضر» .

علام يدل هذا ؟

انه يدل أولا على ان تاريخ الفكر العربي لم يكتب بعد ، على أن **«الزمن الثقافي» العربي لم يتم بعد تثبينه ولا تعريفه وتحديده.** صحيح اننا نفصل بين : 1) العصر الجاهلي ، 2) العصر الاسلامي ، 3) عصر النهضة ، ولكن هذا الفصل سطحي تماما ، فنحن لا نعيشه في وعينا ولا في تصورنا ، كمراحل من التطور الى اللاحق منها السابق، ولا كـ «ازمنة ثقافية» تتميز عن بعضها بمميزات خاصة تجعلها متصلة او منفصلة .. بل بالعكس ، اننا ننظر الى هذه «العصور» الثلاثة كجزر منفصلة لا علاقة لاحداها بالباقي .. فالهوة التي تفصل ، في وعينا — بين ما ندعوه ب «العصر الجاهلي» وما نسميه ب «العصر الاسلامي» لا تقل عمقا واتساعا عن الهوة التي تفصل — دائما في وعينا — بين «العصر الاسلامي» الذي نقف به عادة عند القرن الثامن الهجري ، و «عصر النهضة» الذي نؤرخ له كما قلنا ب «القرن التاسع عشر الميلادي» . والنتيجة هي **حضور هذه «الجزر الثقافية» الثلاثة** في **الوعي العربي الراهن ، حضورا متزامنا** . نقصد بذلك ان الواحد منا عندما ينتقل من «العصر الجاهلي» «العصر الاسلامي» الى «عصر النهضة» لا يشعر انه ينتقل من «زمن» الى «زمن» بل ربما يحس فقط انه يقفز من «مكان» الى آخر : من الجزيرة العربية (معلقات الكعبة، وسوق عكاظ مثلا) الى بغداد (العباسيين) الى القاهرة (في عصر الفاطميين) الى فاس وقرطبة (في عصر الموحدين) .. الى مصر محمد عبده ولطفي السيد أو جزائر ابن باديس الخ.

هذه الملاحظة تقودنا الى ملاحظة اخرى نعبر عنها ب **«التداخل الازمنة الثقافية»** في فكر المثقف العربي . وذلك على الصعيدين المعرفي والايديولوجي . **فعلى الصعيد المعرفي ما زال المثقف العربي ، كما كان منذ «العصر الاموي» يستهلك معارف قديمة على انها جديدة .. تلك كانت حاله بالامس ، وتلك هي حاله اليوم .. وأما على الصعيد الايديولوجي فان هذا المثقف كان منذ العصر الاموي ولا يزال الى اليوم يعيش في وعيه صراع الماضي متداخلا مع انواع الصراعات الاخرى**

التي يشهدها حاضره . اما اذا اضفنا الى هذا وذلك مفعول التربية والاحتكاك المباشر بالثقافات الاجنبية ، سواء فى «العصور الوسطى» او فى «العصر الحديث» ، فان «تداخل الازمنة الثقافية» فى فكر المثقف العربي سيغطي المستويين الافقي والعمودي — السانكروني والدياكروني — فى وعيه ، بصورة يصعب معها فرض اى نوع من التنظيم والترتيب داخل هذا الوعي .

هذا الواقع ، واقع «تداخل الازمنة الثقافية» فى فكر المثقف العربي ، هو ما يفسر ظاهرة مزعجة ، فى الفكر العربي المعاصر ، ظاهرة «المثقفين الرحل» ، المثقفين الذين يرحلون عبر الزمن ، داخل نفس الثقافة من «المعقول» الى «اللامعقول» ، من «اليمين» الى «اليسار» بسهولة لا تكاد تصدق ، ودون ان يرى الناس فى ذلك شيئا «خارقا للعادة» . ان «الترحال الثقافي» الذى من هذا النوع قد طفى اليوم طغيانا بحيث يكاد يصبح «قانونا» لـ «تطور» الفكر العربي المعاصر . وهكذا يمكن تسجيل عده ظواهر من هذا النوع من «الترحال» سواء فى مجال الفكر الفلسفي أو الاجتماعى او الديني او السياسى .. الخ . وبدون ذكر اسماء معينة تكفى الاشارة الى «القفز» فى المواقف حول قضايا «الوحدة العربية» و «الاشتراكية» و «الديمقراطية» و «العروبة» و «الاسلام» .. والعلاقة بالتراث .. كما قد يكفى التلميح الى ظاهرة «الهجرة» الى اللامعقول التي سادت وتسود منذ بضع سنين فى اوساط المثقفين و «العلماء» العرب ..

ولا تكتسى ظاهرة «الترحال الثقافي» فى الفكر العربى المعاصر صورة «التراجع» و «التوبة» وحسب ، بل تكتسي ايضا مظهرا آخر قوامه تغيير «الطريق» عند كل «لحظة» معرفية . لقد كان اجدادنا ، اذا ادلوا برأى شخصي ختموه بعبارة : «والله أعلم» . او «والمسألة فيها قولان .. او اقوال» .. اما اليوم ، فان التعقيب الذى حل محل «الله اعلم» هو : «هذا اعلم» . ذلك أن «الحقيقة» لدى كثير من «المثقفين — القراء» العرب ، بل وكثير من الكتاب ، هى ما يقوله آخر كتاب قرأوه .. وربما آخر حديث استمعوا له : الشيء الذى يدل على رسوخ الاستعداد للتلقى ، وغياب الروح النقدية فى نشاط «العقل العربى» المعاصر .. هذا العقل الذى يتقبل «المشاهد الفكرية» بنفس

الطريقة ــ تقريبا ــ التي يتقبل بها الطفل الرضيع «المشاهد البصرية» التى تترى امام ناظريه مكونة عالما خاصا .. ينسي فيه اللاحق السابق .. وكانه لم يكن .

* * *

تطرح الملاحظات السابقه ، سواء ما تعلق منها ب «الزمن الثقافى» أو ب «تداخل الازمنة الثقافية» أو ب «الترحال الثقافي» مشكلة ، التقدم فى الفكر العربى .. ومن ثمة فى الثقافة العربية عموما . والواقع انه لا يمكن كتابة تاريخ «مطابق» للثقافة العربية ولا تحويل «الوعى الثقافى» العربى من وعي لا تاريخى الى وعي تاريخى ، الا اذا تم الفصل ــ ولو بصوره مؤقتة ــ فى هذه المشكلة ، مشكلة «التقدم» فى الفكر العربي والثقافة العربية . نقول ب «صفة مؤقتة» ايمانا منا بان اى راى فى الموضوع سيظل قابلا للتعديل والتغيير ــ ويجب ان يكون كذلك ــ ما دامت معلوماتنا عن تراثنا ناقصه فى اكثر من مجال . وما دامت مناهجنا فى البحث لا تلتزم بالشروط العلمية كاملة نظرا لحاجتنا «المتواصلة» الى «تاكيد الذات» امام التحديات التي تواجهنا من كل ناحيه .. فى هذا الاطار اذن ــ اطار «الصفة المؤقتة» ندلى بالملاحظات التالية .

ان الفكرة السائدة الان عن «تطور» الفكر العربى او الثقافة العربيه بدائيه تماما ، وبسيطه تماما . وهي ببدائيتها وبساطتها تبدو بديهيه لا تحتاج الي مراجعة أو برهان . اننا نتصور الفكر العربى يبدا بداية ــ متواضعه فى نظر البعض ، على درجة من الاهمية فى نظر البعض الآخر ــ فى نقطة ما داخل ما نسميه ب «الجاهلية» وهى فترة ثقافية تمتد حسب غالبية الاقوال الى ما قبل الاسلام بخمسين او مائة سنة ، ثم يواصل ــ الفكر العربي ــ تقدمه ، مع بداية الاسلام، على شكل خط صاعد الى حوالى القرن الثامن الهجرى ليبدا بعد ذلك ما نسميه ب «عصر الانحطاط» الذى يمتد على شكل خط أفقي متقطع (علامة علي التوقف والركود) سرعان ما يهوى الى اسفل (علامة على التراجع و «الانحطاط») . بعد ذلك يبدأ تاريخ «جديد» للثقافة العربية انطلاقا من القرن التاسع عشر الميلادى (الثالث عشر

الهجري) هو «تاريخ» ما نسميه ب «عصر النهضة» العربية الحديثة التي نتصورها تواصل «التقدم» على شكل خط صاعد الي اليوم وبعد .. انها صورة مغرية ومريحة لانها تبدو واضحة .. ولكن ما ان يبدا المرء يقلب النظر فيها حتى يبدأ الضباب يتسرب اليها من كل جهة .

نبدأ اولا بمشكلة «البداية» .

ان الصورة التي رسمناها أعلاه ترتكز علي التسليم ضمنيا بثلاث بدايات في «تاريخ» الفكر العربي . فمن جهة هناك البداية الاولى التي تنطلق من نقطة ما داخل «الجاهلية» ، ومن جهة ثانية هناك البداية الثانية التي تنطلق مع انطلاقة الاسلام لتشكل بداية «التاريخ» باعتبار ان ما قبلها كان عبارة عن «ما قبل التاريخ» ، واخيرا هناك من جهة ثالثة بداية النهضة العربية الحديثة التي ينظر اليها هي الاخرى على انها بداية «تاريخ جديد» ... وواضح انه في وضعية كهذه لا يمكن التفكير في «التقدم» الا انطلاقا من احدى «البدايات» الثلاث ، وداخل زمنها الخاص . وبعبارة اخرى لا يمكن الحديث عن تاريخ واحد للفكر العربي .. بل لابد من ثلاثة «تواريخ» ، يؤرخ أحدها لـ «العصر الجاهلي» ويؤرخ الثاني لـ «العصر الاسلامي» ويؤرخ الثالث لـ «عصر النهضة» . وليس هناك اي شيء يلزم المؤرخ — في اطار هذا التصور — على ربط احد هذه التواريخ بالآخر ، لان أيا منها يؤخذ بمفرده مستقلا بنفسه ، وليس علي انه سبب او نتيجة . نستطيع الذهاب بعيدا مع هذا التصور فنتساءل : من يستطيع ان يقول ، مع شيء من الجدية في القول ، أن «العصر الاسلامي» كان نتيجة او استمرارا لـ «العصر الجاهلي» أو ان «عصر النهضة» كان نتيجة او استمرارا لـ «العصر الاسلامي» ؟ واذن ، فمشكلة «التقدم» في الفكر العربي لا يمكن أن تعالج الا داخل «العصر الجاهلي» بمفرده ، او «العصر الاسلامي» بمفرده أو «عصر النهضة» بمفرده .

غير ان هذه الصورة سرعان ما تهتز وتتغير معالمها وتتجمد سحنتها اذا نحن تساءلنا — مع كل الجدية التي يفرضها هذا السؤال — قائلين : هل كانت هناك بالفعل «قطيعة» معرفية بين «العصر الاسلامي» و «العصر الجاهلي» ، أو بين «عصر النهضة» و «العصر الاسلامي» ؟

أننا اذا طرحنا المسألة على هذا المستوى فسنكون مضطرين لاعادة النظر بصورة جذرية فى الصورة السابقة .. «الواضحة» .. «المريحة» . خصوصا ونحن نعلم أن «مشروع النهضة» العربية الحديثة قام ، ولا زال يقوم ، على محاولة «بعث ما مضى..» .. لا على القطيعة معه . وبالمثل فنحن نعلم ان «الاسلام» لم يقم من اجل «التسطيب» على ما كان سائدا قبله من تصورات .. بل من اجل تصحيحها .. فالاسلام دعوة الى الدين الحنيف .. دين ابراهيم جد العرب الذى كان قد اصابه تحريف.

هذا ان اقتصرنا على النظر الى المسألة فى اطار الزمن وحده. اما اذا حاولنا الربط بين الزمن والمكان فان الصورة ستتسم بشكل يمت على الحيرة والقلق البالغين .. ذلك ان ما نسميه ب «العصر الجاهلى» مثلا لا يخص من الناحية المكانية الا منطقة واحدة من المساحة الشاسعة التى يغطيها — الآن وقبل الآن — الفكر العربى .. منطقة «جزيرة العرب» هكذا بين قوسين لان «العصر الجاهلى» — الذى نضمه هو الآخر بين قوسين لم يغطيها كلها ، وانما كان يغطى مناطق منها فقط . اما ماعدا هذه المنطقة كسورية وفلسطين والعراق ومصر وشمال افريقيا والاندلس فلا تدخل فى الاطار الزمانى — المكانى الذى يتحدد به ما نسميه ب «العصر الجاهلى». ولكن هذا لا يعنى ان هذه المناطق التى ذكرناها غير مرتبطة به ، بل بالعكس ، ان جميع الاقطار العربية قد عاشت بعديا «العصر الجاهلى» ولا زالت تعيشه كجزء من تاريخها الثقافى . ومثل ذلك «العصر الاسلامى» نفسه حيث يجب التمييز بين أمكنة ثقافية .. عاش بعضها بعديا ما سبق أن عاشه الآخر من قبل . فلقد عاشت القاهرة ايام الفاطميين بعديا ، ما عاشته بغداد فى أوج العصر العباسى ، وعاشت فاس وقرطبة بعديا كذلك ، ما عاشته من قبل كل من القاهرة وبغداد . وقد نتج عن ذلك ما يمكن أن نطلق عليه ظاهرة «الاجترار الثقافى» التى ما زالت تحملها معها المؤلفات الكثيرة التى وصلتنا والتى يكرر بعضها بعضا بشكل يجعلها جميعا تحمل ثقافة لا حركة لها سوى ذلك النوع من الحركة الذى سماه النظام ب «حركة الاعتماد» والذى سبقت الاشارة اليه . وهذا على الرغم مما يفصل بين مؤلفيها من مسافات على سلم «الزمن الطبيعى».

واذا نحن انتقلنا الى الفكر العربى فى «عصر النهضة» وجدنا

انفسنا امام نفس الظاهرة . ذلك انه اذا جعلنا بداية هذا «العصر» فى اوائل القرن التاسع عشر فان هذا لن يكون له من معنى ، على صعيد المكان ، الا بالنسبة لمصر والشام، اما البلاد العربية ، الاخرى فلقد عاشت هذه البداية نفسها **بعديا** وبدرجات متفاوتة . ففى المغرب مثلا عشنا ما بين الثلاثينات والخمسينات من هذا القرن ما عاشته مصر والشام بين اوائل القرن الماضى ومنتصف القرن الراهن ، الشيء الذى يعنى اننا فى المغرب عشنا فى ربع قرن ما عاشته بلاد عربية اخرى فى قرن ونصف ، وبالتالى فان **((التزامن الثقافى))** فى الفكر العربى — مغربا ومشرقا — **لم يبدأ الا انطلاقا من منتصف الخمسينات** .. اما قبل ذلك فلقد كنا فى المغرب نعيش «ماضى» النهضة فى المشرق على انه «مستقبل» النهضة فى المغرب . ومن دون شك فان ما حصل من تفاوت بين المغرب والمشرق فى هذا المجال حصل كذلك بين بلدان المشرق بعضها مع بعض .

تقودنا الملاحظات السابقة حول مشكل «البداية» فى التاريخ للفكر العربى ، قديمه وحديثه الى تقرير النتيجتين التاليتين :

— اولاهما ان هناك تداخلا فى «الازمنة الثقافية» العربية . اذ لا يمكن اقامة حدود فاصلة بين «العصور» الثقافية العربية منذ «الجاهلية» الى اليوم . ان الظاهرة السائدة **هى حضور ((القديم)) لا فى جوف الجديد يغنيه ويؤصله ، بل حضوره معه جنبا الى جنب ينافسه ويكبله.**

— وثانيتهما هي **ان هناك انفصالا بين الزمان والمكان فى التاريخ الثقافى العربى** ، انفصالا يجعل «الزمن الثقافى» العربى متداخلا ومتموجا **طولانيا وعرضانيا** فى نفس الوقت .

ان تقرير هاتين النتيجتين يطرح امامنا ، اولا وقبل كل شيء ، مهمة اختيار وتحديد الاطار المرجعى الذى يجب الاستناد اليه فى قياس «التقدم» فى الثقافة العربية ، وبالتالى فى تحديد «تاريخ» تشكل بنية العقل العربى . وتلك مسالة ستكون موضوع بحث خاص (8) .

* * *

هناك الى جانب مشكلة «البداية» وما تفرع عنها من مسائل ، مشاكل اخرى على راسها **الدور الذى يجب ان يعزى للعلم فى تطور**

الفكر التجريبي . ذلك ان التقدم فى الفكر البشرى الفلسفى والسياسى والاجتماعي قد ارتبط تاريخيا بتقدم العلم ارتباطا يكاد يكون من نوع الارتباط السببى . ان الخطوة الهائلة التى خطاها افلاطون مثلا بالفلسفة اليونانية لم تكن لتتحقق لولا ما سبقها ورافقها من تقدم فى الرياضيات. وهناك علاقة مماثلة بين منطق ارسطو وابحاثه البيولوجية . اما فى العصر الحديث فمعروف ان فلسفة ديكارت ، ام العقلانية الاوروبية ، تدين بالشيء الكثير للقفزة الهائلة التي حققتها الفيزياء مع جاليلو ، مثلما ان فلسفة «كانت» كانت مدينة هي الاخرى كمشروع وكأسس ومسبقات لعلم نيوتن ، أما الفلسفات الوضعية المعاصرة فهى مرتبطة شديد الارتباط بالثورة العلمية التى حققتها الرياضيات والفيزياء مع مطلع هذا القرن مثلها فى ذلك مثل العقلانية التجريبية الباشلارية . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى ، فغير خاف أن العلوم الاجتماعية والسيكولوجية والاقتصادية مدينة بتطورها للعلوم الرياضية والطبيعية : تقتبس مفاهيمها وتتبنى مناهجها وتستوحى اشكالياتها . .

تقدم الفكر ، كاداة وكمحتوى ، فى اليونان كما فى اوروبا ، كان، وما يزال ، مرهونا بتقدم العلم ، فاين كان يقع «العلم العربى» من «حركة» الثقافة العربية وتطورها ، وبالتالي من «تطور» العقل الذى ينتمى الى هذه الثقافة ؟

ان الجواب عن هذا السؤال يتطلب كمادة اولية وضرورية أن يتوفر المجيب على تصور واضح وعلمي لتاريخ العلوم فى الثقافة العربية الاسلامية . ومن المؤسف ان مثل هذا التاريخ ما زال لم يكتب بعد . وفى وضعية كهذه سنكون مضطرين الي المجازفة باطروحات لن يسمح لنا المجال لتبريرها بصورة كافية، ومع ذلك فاننا نأمل أن يجد فيها القارىء ما يبررها كفرضيات للعمل ، على الاقل بالنسبة لموضوعنا.

لننظر أولا الي العلم بمعنى العلوم الرياضية والطبيعية والفلكية :

لقد كان هذا العلم عند العرب «علمان» : علم مندمج فى المنظومة الارسطية ، وعلم خارج عنها . فالعلم كما مارسه الكندى والفارابى وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد كان مؤطرا ، ولو بدرجات متفاوتة ، **بالمنظومة الارسطية** ككل . وبالتالي لم يكن من الممكن

ان يتقـــدم او يتجدد الا بتكسير تلك المنظومة ، وهذا ما لم يكن ممكنا ، **لقد فقد العلــم الارسطي استقلاله داخلها واصبح عنصر، فيها محكوما بها ، حددت لـــه وظيفته الى الابـــد** . اما العلـم الذي كان خــــارج المنظومة الارسطية — ويجب ان يعطى هنا لكلمة «خارج» معنى نسبيا — فلقـــد ظل هو الآخـــر مسجونا فى **المنظومة البطليموسية** التي كانـــت تقـــدم الاساس «العلمي» **للميتافيزيقا الفيضية ولكل الاتجاهات الروحانية** المناوئة لـــ «الواقعية» الارسطية . ومن هنا احدى المفارقات التي يمكن تسجيلهـــا فى تاريخ العلــوم عند العرب : فبينما كانت العلوم فى المنظومة الارسطية متوفرة علي ارضية «مـــادية» (= واقعية) تسمح بنموهـــا وتطورها نجد هذه العلوم تتقوقع تحت ضغط تلك المنظومة نفسها التـــى اصبحت ككل ، موضوع هجوم من الفكر الدينـــي ، السني منه خاصة. هذا من جهة ، ومن جهة اخرى نجد العلوم خارج هذه المنظومة الارسطية تتحرك بنـــوع من الحرية ومن الرقابة الدينية المتشددة : ولكنها لم تكن تتوفـــر علي ارضيـــة مادية (واقعية) كالتي كانت تؤسس المنظومـــة الارسطية ، بل بالعكس لقد كان الاساس الميتافيزيقى لهذه العلوم مرتبطا بالمنظومة البطليموسية وما نسج حولها او اسس عليها من نظريات ذات تجاه غنوصي روحانى ، كما نلاحظ ذلك بكيفية واضحة فى طبيعـــات الرازى الطبيب وكمياء جابـــر بن حيان ورياضيات اخوان الصفا .. الخ.

هذه واحدة . اما الثانية فهى **ان العلاقة بين العلم والفلسفـــة فى الثقافة العربية الاسلامية لم تكن بمثل ما كانت عليه فى الفكر اليونانى وما آلـــت اليه فى الفكر الاروبى** . ذلك لانه بينما ارتبطت الفلسفة عنـــد اليونان بالعلم لكونها كانت تريد أن تنشىء دينا ارتبطت الفلسفة فـــى الاسلام بالسياسة لانها كانت تريـــد ان تنشيء عقلا . والنتيجة هى ان اللحظات الحاسمة فى تطـــور الفكر الفلسفى فى الاسلام لم يكن يحددها العلم كما كان الشأن عند اليونان ، بل كانت تحددها السياسة . ذلك لان العلم الذى كـــان يعيـــش ويزدهر خـــارج الفلسفة كان يقع خارج الصراع. ان جبر الخوارزمى الذى بلغ قمة نضجه مع السمو آل المغربى، والطب العربى الذى عـــرف اوجه مع الرازى وابن سينـــا ، والتقـــدم الهائل الذى حققه علـــم الفلك مع البتـــاني والبيرونى وفيزياء الضـــوء (البصريات) التي بلغت درجة عالية من التطور مع ابن الهيثم .. كل ذلك

لم يكن له اى اثــر فى الفلسفــة ــ وبالتالى فى الفكر ــ داخل الثقافة العربية . لقد ظلــت الفلسفــة ، عندنا سجينة الصراع المسترسل الذى كان ولا يــزال بين الدين والسياسة ، بين «النقل» و «العقل» فلم تستطع الاتجاه الى تفسير العالم ، بل بقيت تحاول .. وتحاول الجمع بيـــن عالم وعالــم ، .. لم تكن تقــرأ كتاب الكــون، ولم تكن تقــرأ تاريخها الخاص .. بل لقد ظلت تحــاول قراءة عالــم بعالم .. ان غياب العلم فيها جعلها تفقد أسباب النمــو .. أسبابه الحقيقية .

نعم ، لقد شهد المغرب والاندلس بدايــة جديدة لاعادة «ترتيــب العلاقة» بين كل من الدين والفلسفـــة والعلم فى اتجاه الفصل بين الديــن من جهة والفلسفـــة والعلم من جهة اخرى (9) ولكن هذه المحاولة قــد اتجهت بها «ريـــاح» التاريخ الى اوروبـــا .. وكما هو معروف فقــد حملت معها «مشروع النهضة العربية الاسلاميـــة» العلمية والفلسفيـــة الذى ظل يختمر على مدى ازيــد من ستة قرون ليعطى نتاجه هناك فى جنوب ايطاليــا وشمال الاندلــس .

لقد ظل العلم العربى اذن خارج مســرح الحركة فى الثقافة العربية فلم يشـــارك فى تغذية العقل العربى ولا فى تجديد قوالبه وفحص قبلياته ومسبقاته ، فبقى «الزمن الثقافى» فى العقل العربى ممتدا على بســـاط واحد من «عصر التدوين» الى «عصر ابن خلدون» .. بل الى «عصـــر النهضة» العربية الحديثة التى لم تتحقق بعد . نعم ، لقد ظهرت فوق هذا «البساط» قمم علمية عالية نخص بالذكر منها السموءل المغربى (10) الذى تصور ومارس منهج «التحليل والتركيب» فى الرياضيات بشكل يدعو الى الاعجاب ، وابن الهيثم (11) الذى تصور هو الآخر ، ومارس كذلــك ، الاستقراء العلمى و «الاعتبار» التجريبى (الملاحظة + التجربة) بشكل يرتفـــع به الى مصاف كبـــار علماء الطبيعـــة فى اوروبا الحديثة . هذا فضلا عن انجـــازاتهما ، كل فى ميدان تخصصه ... ومع ذلك كله فنحن لا نجد اى صـــدى ، فى اى جانب من جوانب الفكر العربى الفلسفى وغير الفلسفي ، لهذه الممارسات والانجازات العلميـــة البالغة الاهمية بالنسبة لعصرها . ولذلك ظل الفكر العربى ولا يزال يجهلها ولا يكاد يعـــرف عنها شيئا .. ربما لانه لم يرتفع بعد الى مستواها .

هذا عن العلوم الرياضية والطبيعية وما يتصل بها من فلـــك

وكمياء .. الخ . اما العلوم الاخرى **((العلوم العربية الاسلامية))** المحض ، فقد كانت حاضرة حقا ، لا بل كانت رددها المهيمنة ، فى الاعم الاغلب. ويمكننا ان نضيف منذ الآن **ان العقل العربى انما تكون من خلال انشاء هذه العلوم وبواسطتها** ، وانه قد ابدع فيها ابداعا قل مثيله فى تاريخ العلم البشرى . ان الامر يتعلق فى الحقيقة بانجازات تاريخية كبرى لا يقدرها حق قدرها الا من يعي تمام الوعى اية ادوات يجب صنعها، واية علاقات يجب تركيبها ، وأى نمسك يجب الحرص عليه فى عملية انشاء علم واحد .. فكيف بعلوم متعددة فى عصر واحد .. عصر التدوين .. ولكننا ، ونحن ننوه بهذا العمل العظيم ، لابد ان نلاحظ ان هذه العلوم قد بلغت قمتها مع بداية تاريخها ، وان العقل العربى الذى انتجها لم يضف جديدا الى ما ابدعه فى عصر التدوين .. بل لقد بقي سجينا انتاج هذا العصر . وهذا راجع اساسا الى طبيعة **(موضوع)** العلوم العربية الاسلامية هذه . تقول «موضوع» بالمفرد ، لا بالجمع ، لانه كان ، فى الواقع موضوعا واحدا فى جميع هذه العلوم . نقصد بذلك ان هذه العلوم كانت تتعامل كلها مع موضوع من طبيعة واحدة ، هو **النص.** (النص اللغوى بالنسبة للنحو واللغة .. والنص الديني بالنسبة للفقه والكلام) . والتعامل مع النص يختلف عن التعامل مع الطبيعة ، او مع «الكائنات الذهنية» كالرياضيات ، من حيث الامكانيات المتاحة لمواصلة البحث والانتقال من مستوى فى الدراسة الى مستوى اعمق واشمل .

ذلك انه عند ما يكون موضوع البحث هو **الطبيعة** (الفيزياء مثلا) فان امكانية استرسال هذا البحث وامكانية اطراد التقدم لا نهاية لهما ولا حد ، خصوصا عندما يتجه البحث اتجاها استقرائيا تجريبيا . انه من المستحيل تماما الوقوف على «آخر» قانون من قوانين الطبيعة .. ان تقدم العلم يكشف كل يوم عن مجاهيل جديدة هائلة الى درجة يمكن القول معها ان التقدم العلمي مرادف للتقدم فى «المجهول» الذى لا حدود له . **هنا فى مجال الطبيعة ، وفى مجال الرياضيات كذلك ، يجد العقل البشرى نفسه امام امكانيات التقدم لا حدود لها ، وبالتالى امام امكانية خلق ((زمن ثقافى)) جديد كلما اتيح للعلم ان ((يقطع)) مع مفاهيمه واجهزته النظرية السابقة .** وبعبارة

اخرى ان العقـــل يجدد نفســـه كلما توغل بعيدا فى الطبيعة التى لا حد لاسرارهـــا ولا حصـــر .

اما فى مجال التعامل مع **النصوص** فالامر يختلف . **ان ما يمكـــــن استخراجه واستنباطه من قواعد تحكم النص اللغوى ، او من تشريعات (تستفـــاد) من النص الدينى ، محدود تماما ، اذ لابد ان يأتـــى يـــوم يستنفـــذ فيه البحث كل امكانيـــة للتقدم ، ولا يعود له من امكانية للعمل سوى المراجعة او اعـــادة التنظيم .. وهذا ما حصل بالفعل فى مجال العلـــوم العربيـــة الاسلاميـــة** ويمكن القول بصفة عامة : **ان كل شىء فى هذه العلوم كان قد انتهى فى مرحلة تاسيسها** . وكما لاحظنا من قبـــل يمكن ان نتســـاءل مجددا : ماذا بقي للنحاة بعد كتاب سيبويه ، وللغويين بعـــد كتـــاب «العين» للخليـــل ، وللاصـــوليين بعـــد «الرســـالـــه» للشافعي ... الخ ؟ لا شيء غير بعض التفريعات والمراجعات . لقـــد انتهي مجال الابداع فى هذه العلوم فى اقل من مائة سنة من مولدها الرسمي: من منتصف القرن الثاني الـــى منتصف القرن الثالث ، فتوقف «الزمـــن الثقافى» فى الفكر العربي الاسلامى عند هذه النقطـــة بالذات : توقـــف عن الحركة ليمتد ، ساكنا، عبر العصور التالية التي انصرف العمل فيها الى الموســـوعـــات ، والملخصات ، وشرح الملخصـــات .

اكيد انه كانت هناك بعض التفريعـــات التى لم تكن تخلو من ابداع .. واكيد كذلك أن الاهتمام قد انتقل، بعد ان استنفدت امكانيات «الموضوع»، الي النظر فى «المناهج» .. وفى «مبادىء العلوم» بكيفية عامة .. ولكن ذلك كله كان يتم داخل دائـــرة **انغلقت الى الابـــد** .. فاصبحت الحركة فيها حركة دائرية بالضرورة .. واصبح «الزمن» فيها زمنا مكرورا معادا .. زمنا ميتـــا او هو بالحي ــ الميت اشبـــه .

* * *

عاملان اثنان اعاقا تجدد «العقل العربي» ، وقتلا الزمان فى بنيته، وبالتالى جمـــدا الحياة فى «الزمن الثقافـــي» العربي الي اليوم ، هما :

ــ بقاء العلوم الرياضيـــة والطبيعية خـــارج الصـــراع الفكرى

فى الثقافة العربيـــة الاسلامية ، مما جعلها تعيش على الهامش لا تؤثر ولا تتأثــر ، الا بصـــورة ضعيفة جـــدا .

ـ توقف العلوم العربية الاسلاميـــة عن النمو بمجرد ميلادها ، بسبب من ذات موضوعهـــا .

هل هناك من علاقة بين هذين العامليـــن ؟

لقد سجل المستشرق الكبير هملتون جيب ظاهرة فريدة يتميـــز بها الادب العربى ــ فى نظره ــ عن آداب الشعوب الاخرى . ذلك انه بينما جاء تطور دراسة اللغة من الناحية العلمية متأخرا نسبيا فـــى الثقافات غير العربية بحيث «**لم يكن للطرق الفنية فى قواعد النحـــو والتحاليل اللغوية نفـــوذ كبير على انواع وصفات آدابها**» فان ما حدث فى الثقافة العربية كان بالعكس من ذلك تماما : «وسواء كانت نتيجـــة هذا خيرا او شـــرا ، **فلقد كانت التطورات التالية فى الادب العربى تقع تحت طائلة تاثيـــر الدراسات اللغوية ، التى تمت فى عصر التدوين**» (12). فاذا قبلنا هذه الملاحظة فى مجال علاقة اللغة العربية بالادب العربى ، امكن تعميمها ، ولو كفرضية للعمل ، على الثقافة العربية ككل . ذلك لانه اذا كان «الوضع الطبيعى» يقتضى ان ياتى تقنين اللغة تتويجـــا لتطور آدابها كما يشير الى ذلك جيب ، فانـــه سيكون من «الطبيعى» ايضا ان يأتـــى تقنين العقل نتيجة لتطور منتجاته .. ولكن الذى حدث فى «التجربة الثقافيـــة العربية» هو العكس تماما : لقد بـــدأ العمـــل العامي فى الحضارة العربية الاسلامية **بالتشريع للمشرع** ، بتحديد مجال حركة العقل العربي وطريقة عمله . كان ذلك فى اللغة والنحو ومـــن خلالهما ، وكان ذلك فى الفقه والكلام وبواسطتهما ..

ان **علوم اللغـــة والديـــن** التـــى تأسســـت كاملـــة أو شبـــه **كاملـــة خـــلال عصـــر التدويـــن** قد سبقـــت الـــى تأطيـــر العقـــل العربى وتثبيـــت آليات نشاطه قبل أن يبـــدأ هذا العقل فى التعامـــل مع العلوم الاخرى الرياضية والطبيعية التي لم تعرف الانتشار الا بعد ان استقرت العلوم العربية الاسلامية بموضوعاتها ومناهجها واسسهـــا الابستمولوجية . ولعلنا نستطيع ان نلمـــس اهمية هذه الملاحظة اذا نحن لاحظنا من جهـــة اخرى **ان العقل اليونانى قد تكون ونما وتطـــور من**

خلال التعامل مع الطبيعة (الفلاسفة الطبيعيون) والكائنات الرياضية المجردة (الفيثاغوريون) فكان من الطبيعي أن يتقدم هذا العقل اليوناني – الاوربي ويتجدد بتجدد البحث في الطبيعة والرياضيات، وأن يكون زمنه هو «زمن» الطبيعة التي لاحد لاسرارها وحركتها وزمن «الرياضيات» الذي لا نهاية له ولا حد .

اما ((العقل العربي)) الذي تكون من خلال التعامل مع النصوص «الخالدة» او التي أريد لها أن تبقى خالدة ، بلغتها ونحوها وتراكيبها ومضمونها المعرفي – الابستيمولوجي ، **فلقد ظل زمنه راكدا بركود زمن هذه النصوص ، لا بل بدوام التعامل معها على نفس الطريقة ونفس الاسس .**

الهـــوامـــش :

(1) — هذا المقال فصلة من دراسة اوسع ، ولهذا جاء بدون «مقدمة» وبدون خاتمة .

(2) — صحيح ان العلاقة بين «العقل» و «الثقافة» التي ينتمي اليهما علاقة جدلية . فالعقل ، في آن واحد ، نتيجة الثقافة التي ينتمي اليها وهي نتاج له . ولكننا سنغض الطرف مؤقتا ، ولاغراض منهجية عن مساهمة العقل في انتاج واعادة انتاج الثقافة (التي أنتجته ونعيد انتاجه) .

(3) — ينسب هذا التعريف لادوارد هيريو E. HERRIOT وهو مؤرخ ورجل سياسة فرنسي ، توفي سنة 1957 .

(4) — من المفيد التنبيه الى أننا نضع عبارتي «العقل العربي» و «العصر الجاهلي» بين مزدوجتين لاننا نعطيهما معنى متميزا عن المعنى الشائع . وهو ما تم شرحه في مكان آخر من الدراسة . ولربما يلمس القارىء بعض ذلك من خلال سياق هذه الفصلة .

(5) — استعمل بياجي مفهوم اللاشعور العرضي L'inconscient cognitif مستلهما المعنى الذي اعطاه فرويد لـ «اللاشعور» (الانفعالي ، العاطفي ، السلوكي) الذي هو أساسا عبارة من طاقة نفسية موجهة نحو موضوع . وهكذا فكما أن الشخص الذي يحب عشيقته يعرف نتيجة سلوكه (العاطفي) أي موضوع حبه فكذلك الشخص العارف يعرف نتيجة سلوكه (المعرفي) أي الموضوع الذي يتعلق به الفعل المعرفي لديه . ومع ذلك ، فلا الشخص العاشق ولا الشخص العارف يعيان الآليات التي تتحكم في سلوكهما . فالذي يحب لا يعرف الكيفيه التي بها يحب ولا أسباب حبه ولا مبرراته ولا بدايته ومصدره ، ولا لماذا كان حبه ذاك بهذه الشدة والعنف . وبالمثل فالشخص العارف لا يعرف هو الاخر الكيفية التي بها يعرف ولا الآليات التي تتحكم في عملية المعرفة لديه (على الاقل في مرحلة معينة من عمره الثقافي) . ومن هنا يرى بياجي امكانية ومشروعية استعمال مصطلح «اللاشعور المعرفي» للدلالة مع مجموع العمليات والنشاطات العقلية الخفية التي تتحكم في عملية المعرفة . وهكذا فنحن لا نستطيع التفكير بدون استعمال «لا شعوري» لمفاهيم أساسية وضرورية لعملية التفكير مثل مفهوم «أكبر» ، و «أصغر» و «أسبق» و «يساوي» و «السببية» و «الزمن» و «المكان» ... الخ . فنحن مثلا لا نفكر في معنى «أكبر» عندما نحكم بأن هذا الشيء أكبر من ذاك .. مثل هذه المفاهيم تشكل ، بالنسبة للفرد ، ما عبر عنه بياجي ب «اللاشعور المعرفي» ، فهو قوامه ومحتواه . انظر :

J. Piaget : Problèmes de Psychologie génétique p.8 Dénoël Gonthier Paris 1972.

(6) — واضح أنه لا علاقة بين «اللاشعور المعرفي» كما نستعمله هنا و «اللاشعور الجمعي» كما استعمله يونغ .

(7) — كما فعل مثلا أحمد أمين . أنظر كتابه فجر الاسلام ، الفصل الثالث وعنوانه «طبيعة العقلية العربية» .

(8) — نحن نعتبر «عصر التدوين» كاطار مرجعي للثقافة العربية كلها . فما نعرفه عن العصر الجاهلي والعصر الاسلامي الاول انما نعرفه عبر عصر التدوين . وبالتالي فالصراعات المختلفة — السياسية والدينية والاجتماعية — التي شهدها عصر التدوين لابد أن تكون قد لونت بلونها ما نقل الينا ، وبالتالي ما نعرفه عن الجاهلية وصدر الاسلام . تماما مثلما أن عصر التدوين قد أسس الثقافة العربية الاسلامية بصيغة نهائية. أن «عصر التدوين» اذن ، قد «صنع» ماقبله وما بعده .. فهو بحق زمن الثقافة العربية «الخالد» .. هذا ونحن نحدد «عصر التدوين» زمنيا في الفترة الواقعة بين منتصف القرن الثالث للهجرة (150هـ . — 250هـ .).

(9) — انظر وجهة نظرنا في الموضوع مفصلة في كتابنا «نحن والتراث» وبكيفية خاصة الفصل الذي عنوانه : «المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس .... » .

(10) — أنظر كتابه : الباهر في الجبر ، تحقيق وتقديم صلاح احمد ورشدي راشد مطبعة جامعة دمشق 1972 .

(11) — أنظر بكيفية خاصة : الحسن بن الهيثم : بحوثه وكشوفه البصرية ، لمصطفى نظيف .

(12) هملتون جبيب : دراسات في حضارة الاسلام ، ترجمة احسان عباس وآخرون ص. 299.

جدل المعرفي والايديولوجي في فهم التراث الفلسفي

محمـــد وقيـــدى

---

* قراءة لكتاب محمد عابد الجابرى ، نحن والتراث ، قراءات معاصرة فى تراثنـــا الفلسفـــي ، دار الطليعـــة ، بيـــروت ، 1980

كل الذين تتبعوا الاهتمامات الفكرية للاستاذ محمد عابد الجابرى يستطيعون أن يلاحظوا ان هناك محورين أساسيين كانا يستقطبان هذه الاهتمامات : الدراسة المتعلقة بتاريخ الفكر الفلسفى الاسلامى . من جهة اولي ، والدراسات المتعلقة بتاريخ العلوم وفلسفتها ، من جهة ثانية . ولا اشك فى ان البعض يكون قد تساءل عن الكيفية التى كان الاستاذ الجابرى يجمع بها بين هذين الاهتمامين اللذين يبدوان لبعض متباعدين .

ولكن الدراسة التي شارك بها الجابري فى ندوه ابن رشد التى انعقدت بكلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط سنة 1978 ، قد اوضحت ان الخطين اللذين يرسمان الاهتمامات السالفة الذكر لم يكونا متوازيين. فقد تبين تلاقيهما عند استخدام الجابرى لمفهوم القطيعه الابستمولوجية لكي يعبر به عن جذرية النقد الذي واجه به ابن رشد فلسفات الفلاسفة المشرقيين .

قبل هذا كان الاستاذ الجابرى قد اعد دراسة شارك بها فى مهرجان أقيم لتمجيد ذكرى الفارابي . وقد انبأت هذه الدراسة ، من جهتها ، بعنصر جديد من رؤية كانت فى بداية تكوينها ، تريد أن تنظر الى التراث الفلسفى العربي الاسلامى نظرة تدرسه من حيث علاقته بتاريخيته لتكشف فيه عن موقفه من لحظته التاريخية ، وعن مدى صدقه فى التعبير عن هذه اللحظة وعن اتجاهها . كما اوضحت هذه الدراسة أن هناك فكرة أخرى تجد نفسها فى فكر كاتبنا طريق الاستمرار الاوضح . ففى دراسته عن ابن خلدون ، كان الجابرى قد دافع ، بصورة خاصة ، علي ضرورة اعتبار الفكر الخلدوني من حيث وحدته ، وادراكه ضمن وحدة عناصره المؤلفة له ، بدلا من التفتيت الذى عملت الدراسات الخلدونية التي قام بها ذوو اختصاصات مختلفة لفكره . لقد وجدت هذه الفكرة استمرارها حين اعلن الجابرى فى دراسته عن الفارابى اننا ينبغي ان نراعى عند دراستنا لفكر اى فيلسوف محورة نصوصه حول اشكالية واحده واضحة وان علينا ان نتعامل مع الفكر ككل . وان نفهم ضمن هذه الطريقة فى الدراسة ، كيف استطاع هذا الفكر ، من حيث هو كذلك ، ان يستجيب لواقعه التاريخى ويؤثر فيه .

واود ان ابعد هنا ما نسارع الى بعض الاذهان من أن استخدام الجابرى لمفهوم البنيــة للتعبير به ، من جهة أولى ، عن وحدة نص موصوف ما ، او للتعبير به ، من جهة ثانيــة ، عن وحـــدة الحديث عبر تاريخيه باكملها ، يعني أن الجابرى قد تبنـــى التحليل البنيوى . والواقع هو ان لفظ البنيــه بالمعنى ذاته قد وجد قبـــل البنيوية ، وان استخدام هذا المفهــوم لا يعني بصفة اية الانتماء الى التحليل البنيوى . وعدا لان البنيوية تعتمد على مجموعة من المفاهيم الاخرى ، ولان الجابرى مبتعد فى بعض تحاليلــه عن البنيوية باستخدامه لمفاهيم اخرى لا تنتمــي الى هذا التحليـــل .

حين نعود الى جملة المفاهيم التي استخدمها الجابرى فى القراءات التى مـــارسهـــا على نصوص التـــراث ، نجـــد ان هذه المفـــاهيـــم تكون فى مجموعها اشكاليـــة معينـــه يطرحها الكاتـــب لفهم التـــراث الفلسفـــي والتعامـــل معه .

وقبل ان نعرض عناصر هذه الاشكالية نتساءل اولا : ما هـــو الاشكـــال الذى تريد معالجتـــه ؟

ان الاشكال هو : كيف نستطيع ان نقـــرا التراث قراءة معاصرة تجعل هذا التـــراث معاصرا لنفسه أولا وتقودنا الي فهمه فى بنيته وضمن علاقته بتاريخه ، كما تجعله من جهة أخرى معاصرا لنا بالصورة التى تمكن من استثمـــار عناصره الايجابيـــة فى تطلعاتنا الراهنة ؟

أما الاشكالية فتعبر عن ذاتهـــا فى البداية بصـــورة نقدية . هناك نقـــد للقراءات السابقة للتـــراث ، وهناك دعوة الي تحقيق قطيعـــة ابستمولوجية مع هذه القـــراءات كل منها فى مستواها .

والاشكالية التي ينبغـــى ان نحقق معها قطيعة ابستمولوجيـــة ، والتي تتوحـــد فيها كل القراءات ، هي الاشكالية السلفية . فالقراءات التى انجزت عن التـــراث تتميـــز جميعها ، بالرغم من اختلافاتها النظرية والايديولوجيـــة ، بكونها سلفية . وما نختلف فيه هو المنظومة المرجعية التى ترجـــع اليهـــا .

هناك أولا القـــراءة السلفية التقليدية فى الفكـــر العربى المعاصر . والسؤال الذى يتمثل فيه اشكال هذه القـــراءة هو : «كيف نستعيـــد

مجد حضارتنا ؟ كيف نحيي تراثنا ؟» . الاشكال هنا هو اشكال استعادة ، والمرجع هنا هو الماضى الذى يتخذ اولوية مطلقة تقاس عليه أحوال الحاضر وتحاكم به . ضمن العلاقة التي تتخذ هذه الصورة بالتراث الفلسفي ، فان هذا التراث هو الذى يحتوي همومنا الحاضرة، بدل أن تحتويه هي وتستثمره . هذه القراءة الاولى قراءة لا تاريخية.

هناك ثانيا سلفية أخرى يتمثل اشكالها فى السؤال الآتى : «كيف نعيش عصرنا ؟ كيف نتعامل مع تراثنا ؟» . الاشكال هنا حضور فى الحاضر ، وليس استعادة للماضى . ولكن هذا الحضور يتخذ نموذجا له ، ووفقا لهيمنة الغرب عليه ، الماضي الغربى . انه يريد أن يبتعد عن ماض ، ولكن ليبدا استعادة ماض جديد يريد أن يهتدى بخطاه لانه يجد فيه نموذجا صالحا للاقتداء . والصفة السلفية لهذه القراءة تتجلى فى كون الماضى فيها لا يغيب كعنصر، وأن كل الاختلاف بين هذه القراءة وسابقتها يتجلى فى استبدال تاريخ بآخر . تلك هي السلفية الاستشراقية .

هناك اخيرا السلفية الماركسية . وسؤالها يصاغ كالآتى : «كيف نحقق ثورتنا ؟ كيف نعيد بناء تراثنا ؟» عنصر الاستناد هنا هى الثورة وهى أمل مستقبلي ، لا يغيب عنه الماضى ولكنه لا يتخذ ضمنه صفة الاولوية ، ولا يغرب عنه طابع الحاضر ولكنه لا يتصف فى نظرته اليه بصفة الاطلاق . فالحاضر ضمن هذا الاشكال واقع ينبغى تجاوزه، وضمن ذلك لا يستعاد الماضى ولكن يطلب اعادة بنائه . ومن الناحية المنهجية يتبنى دعاة هذا التحليل المنهج المادى التاريخى ، الا ان صفته السلفية تتجلى ، فى نظر الجابرى ، فى كون الفكر اليسارى العربى لا يتبنى ذلك المنهج كمنهج للتطبيق ، بل كمنهج مطبق (نحن والتراث ، ص 11) .

تلك اذن هى الصيغة النقدية التى تعبر بها أشكالية الجابرى عن ذاتها : قطيعة ابستمولوجية مع كل القراءات السلفية للتراث مهما اختلف النظام المرجعى الذى تنطلق منه لفهم التراث والتعامل معه . سواء كان هذا النظام هو الماضي العربي الاسلامى وقد أضفيت عليه صفة الاطلاق، او كان هو الماضي — الحاضر الغربى وقد أضفيت عليه صفة النموذج. او كان هو الثورة الامل التي تسترشد بالتحليل المادى التاريخى .

اما الصيغة الايجابية للتعبير عن هذه الاشكالية ، فهى القول بأن ما يجب تحقيقه بـــدلا من ذلك كله هو نقـــد علمي للعقل العربى . وهدف ضمن هذه الاشكالية خطوات منهجية ثلاثة هي التى تحقق الهـــدف .

لابد اولا من فهم فكر كل فيلسوف كبنية ، ولا بد من محـــورة كـــل فكره حول اشكالية واحدة ، والنظر اليه ككل بدلا من تجزيئه الى عناصر قد نبحث لكل واحد منها عن اصـــل فى الماضى او عن امكانية للاستمرار فى الحاضر . يسمي الجابرى هذه الطريقة بالتحليل البنيوى .

لا غنى لنا ثانيا عن ربـــط كل نـــص فلسفى بمجاله التاريخى سواء كان الامـــر متعلقا فيه بالمجال المعرفى أو بالمجـــال المجتمعى السياسى. وهذا ما يسميـــه الجابـــرى بالتحليل التاريخـــى .

ولا مناص لنا ثالثا من ان ننظـــر فى الوظيفة التي أهل نفسه لها كل فيلســـوف ، وهى دوما وظيفة ايديولوجية . وهى وظيفة يلجأ فيها كل موقف فلسفى الي الاستنـــاد الى الحقل المعرفى المعاصر له ليعمل على تأويلـــه وفقا للهدف الذى يسعي الي تحقيقه . وفى نظر الجابرى فان هذا الكشف عن المضمون الايديولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله فملا معاصـــرا لنفســه ، مرتبطا بعالمـــه .

الاشكال اذن هو : كيف نستطيع ان نجمـــع فى قراءتنا تراثنـــا الفلسفى بين تمثله فى ذاته واستثماره من اجل قضايانا الحاضـــرة . والاشكالية هى ان ذلك يكـــون ممكنا اذا ما قرانا هذا التراث قـــراءة تعتمـــد تحليلا يتصف فى الوقت ذاته بخصائص ثلاثة : انه تحليـــل بنيـــوى تاريخى ايديولوجـــى .

بالنسبة لما سبق قراءته من قراءات اخرى للتراث الفلسفـــى . واعتمادا الي دعوتـــه الى المزج بين هذه العناصر الثلاثة فى التحليل ، يشعر الاستاذ الجابرى أن ما هو مقـــدم عليه هو قـــراءة جديدة . انه يكـــرر هذه الصفة فيما يتعلق بدراسته للفارابى ولابن رشـــد ، وهـــى قابلة للاستخـــدام ضمن مشروعه بصدد دراساته عن ابن سينا وعـــن ابن خلـــدون حتي وان لم نجد نعت هذه الدراسات صراحة بتلك الصفة. وتتخذ صفـــة الجدة فى هذه القـــراءات أولوية بالنسبة لصفة المعاصرة ، لانها تحتوى هذه الصفـــة الثانيـــة كعنصر من عناصرها .

لندع شعور الجابرى بجدة القراءات التى يقترحها ، ولنتساءل عما اذا كانت جديدة بالفعل .

فى أعتقادى ان صفة الجدة ، التي اقر بوجودها ، ينبغي ان تضفى عليها بعض من النسبية ، لان تركها علي اطلاقها قد يكون مزلقا للتقدير الموضوعي لاهمية القراءات المقترحة ، فضلا عما قد يكون لها من خطر ايديولوجي . نتساءل : هذه القراءات التي يقترحها الاستاذ الجابرى جديدة بالنسبة لاية قراءة ؟ جواب الاستاذ الجابرى انها جديدة بالنسبة لجميع القراءات السابقة بدليل انتقاده لجميعها . وجوابى انها جديدة بالنسبة لبعض تلك القراءات ، من جهة . مندرجة ضمن الاطار العام لبعضها الآخر ، من جهة اخرى . فهذا هو السبيل الوحيد لتقويم هذه القراءات تقويما موضوعيا.

يتحدث الجابرى ، بصدد قراءة التراث ، عن اشكالية واحدة يريد ، بالقراءة التي يقترح ، أن يحقق قطيعة ابستمولوجية معها. وهذه الاشكالية هي الاشكالية السلفية فى النظر الي التراث . وما يبدو لنا غريبا هنا أن أستخدام المنهج المادى التاريخى يعتبر ، فى نظر الجابرى، عنصرا من هذه الاشكالية العامة .

ما دام الجابرى يقترح أن تكون قراءة التراث معتبرة للنصوص التراثية فى وحدتها وتاريخيتها وفى ضوء وظيفتها الايديولوجيه ، فاننا نفهم أن تكون هذه القراءة مضادة لكل القراءات اللاتاريخية بكل أنواعها . ولا نجد فى أنفسنا اعتراضا علي انجاز قطيعة ابستمولوجية مع هذه القراءات .

ولكن هل يصح حقا ادماج المحاولات المادية التاريخية ضمن هذه القراءات ؟

فى اعتقادى ان قيام هذه المحاولات كان قطيعة ابستمولوجية مع ما سبقه من قراءات . وأن موقف الاستاذ الجابرى كان ينبغي ان يكون موضوعيا استمرارا الخط الذى بدأته هذه المحاولات . ولكنه يفضل بدلا من ذلك ان يخص هذه المحاولات بفقرة مقتضبة تتضمن نقده لها ، ووصفها بالعجز عن القيام بتحليل علمى حقيقى ، لينتهى الى الاقرار

بأنهـا لا تختلـف من حيث الجوهر عن القراءات اللاتاريخية الاخرى ، وليبـرر صفـة الجدة التي ينعت بها قراءتـه .

وسنرى فى الواقع ان موقف الجابرى من هذه المحاولات ومـن المنهج الذى تعتمـده موقف متناقض من حيث أنه يستفيد عمليا من المنهج المقتـرح من طرفها ، فى حين يعلن نظريا ان النتائج المحصلة جديدة على ما قامت به هـذه المحاولات . لا يكلف الجابرى نفسه عناء ذكر مـن قاموا بهذه المحاولات المنهجية ، ولا البحث فى الظروف التاريخية المجتمعية والمعرفية التى ساعدت على قيامهـا كموقف علمي ايديولوجي . وأكثـر من ذلك فان المراجع المشار اليهـا فى كل الكتاب الذى نحن بصـدد مناقشته لا تتضمن الا اشـارة واحدة الى هذه المراجع مع انها صـدرت قبل محاولتـه ، ومع أنها لا تختلف فى نظرنا من حيث أهدافها عما يعلن هو عن ارادته فى ان يبلغـه بمشروع قراءته .

اجد نفسي مضطرا ازاء هذا الموقف للحديث باقتضاب عن اهـم مرتكزات هذا الموقف الذى يمكن ارجاعه الى عدد من المفكرين العرب ، وبصفة اساسية الى طيب تزيني فى كتابيـه . «مشروع رؤية جديـدة للفكر العربي فى العصر الوسيط» (دار دمشـق 1971) ، و «من التراث الى الثـورة» (دار ابن خلـدون ، 1976) ، وكذلك الى حسين مروه فى كتابـه «النزعات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية» (دار الفارابى 1978) .

ان اول ما يميز المحاولة التى قام بها هذان المفكران العربيـان المعاصران هو وعيها بأنها «تطيعـة ابستمولوجية» مع ما سبقها مـن محاولات ، وان لم يكن اى من الكاتبين قد استخدم هذا التعبيـر ، ولكن العبـرة بالمعني الحاصل لا باستخدام تعبيـر بعينـه .

يتجلي هذا الوعى فى ادراك الكاتبين للاشكالية الموحدة التـى تمثلها كل القراءات السالفة لهما . فكل هذه القراءات لا تاريخية . يقول طيـب تزينـي : «ولقد عاني التاريخ والتـراث العربى زمنا طويلا من مجموعة من وجهات النظر **اللاتاريخية اللاتراثية** . بـرزت بصيغ متعددة دينية ، وقومية ، وعلمية ليبرالية ، وتلفيقيـة ، وعدمية ، كان منها من

يرفضه كليا ودفعة واحدة ، ومنها من ياخذ به كليا ودفعة واحدة» (من التراث الى الثورة ، ص 15) .

هاهنا يتحدد اذن طرفان متعارضان فى الظاهر تجمع بينهما اشكالية واحدة فى العمق تتمثل فى نظرتهما اللاتاريخية للتراث وفى اخذه ككل جامد يرفض او يقبل بصفة مطلقة .

ويتجلى الوعي ثانيا فى ادراك الكاتبين الى أن تبني المنهج التاريخي يمثل «قفزة نوعية فى مجال الدراسات المتعلقة بالتراث ، «اعتقد أن هذا المصطلح يفيد معنى القطيعة الابستمولوجية . يقول طيب تيزيني متحدثا عن المنهج التاريخي الجدلي كمنهج بديل : «ولذلك فانه، اي البديل ، ينطلق من كونه يمثل حاقة نوعية فى مجاله» (نفس المرجع ، ص 221) .

وفوق ذلك فان هذه الحلقة النوعية تدرك انها اذ تتحقق على المستوى المعرفي ، فانها ليست بمعزل عن الشروط المجتمعية . انه موقف على بدرك أهميته الايديولوجية .

لسنا هنا بصدد عرض مفصل عن هذه المحاولة ، ولكننا نريد ان نبين ان الاهداف التى تعلن عنها ، وهى سابقة ، لا تختلف عن الاهداف التى تسعى الى انجازها قراءة الجابرى ، وهى لاحقة . يريد الجابري، كما اسلفنا ، أن يقرأ التراث قراءة معاصرة بمعنى مزدوج : لانها قراءة تحاول أن تجعل هذا التراث معاصرا لنا ولكن دون أن تهمل معاصرته لنفسه . وهذه الفكرة قد عبر عنها بوضوح كل من حسين مروة وطيب تيزيني . يقول مروه : «النظرة الحديثة ، فى مسألتنا ، تعتمد على موضوعتين : الاولى ، كون معرفتنا بالتراث نتاج عام وايديولوجية معاصرين . الثانية ، كون هذه المعرفة رغم انطلاقها من منطق الحاضر، علميا وايديولوجيا ، لا تستوعب التراث الا فى ضوء «تاريخية» ، اى فى ضوء حركته ضمن الزمن التاريخي الذى ينتمي اليه «النزعات المادية ، ص 26) . تتميز الاشكالية المادية التاريخية نفسها هنا عن الاشكالية الموحدة التى تتمثل فى النزعة السلفية من جهة ، وفى نزعة المعاصرة من جهة أخرى . فالانطلاق من الحاضر لدراسة الماضي لا يكون ، من جهة اولي ، من اجل اسقاط الماضي على

الحاضر ، لان الماضي هنا لا يدرك كما لو كان المنطلق الانطولوجي والمعرفي المطلق للحاضر ، كما أن هذا الانطلاق من الحاضر لا يكون، من جهة اخرى ، من اجل الرفض الكلي للماضي ، وكان الحاضر يمكن فهمه والتعامل معه بمعزل عن تاريخه . هاتان النزعتان المتعارضتان تجمعهما نفس الاشكالية التى يريد المنهج التاريخي الجدلي تجاوزها. ان التراث يدرس هنا من اجل هدفين متكاملين هما استيعاب هذا التراث من جهة أولى ، وتوظيفه من جهة ثانية . ومن الواضح أنه لا يمكن توظيف التراث توظيفا موضوعيا دون استيعابه بكيفية موضوعية . التوظيف معناه نقل التراث الماضي الي تاريخنا وجعله معاصرا لنا ، والاستيعاب معناه ادراك هذا التراث قبل ذلك ضمن التاريخية التى تخصه .

يعبر طيب تيزيني من جهته عن هذه الحقيقة ذاتها بصيغة اخرى . يقول : «اننا في الحين الذى نرى فيه ان التراث العربي الفكرى ينبغي ان يبحث في ضوء منهجية تراثية ناجعة علميا وذات افق اجتماعي انساني تقدمي في الحدود القصوى في العصر الراهن ، فاننا نلح من طرف آخر الحاحا مبدئيا شديدا على أن هذه المنهجية لا يمكنها اذا أرادت المحافظة على علميتها وتقدميتها ، الا ان تأخذ بعين الاعتبار العميق تلك الحركة الذاتية الداخلية لذلك التراث في سياقها التراثي الحقيقي ، بعيدا عن مواقف القسر والاعتمال والاقحام» (نفس المرجع السالف ، ص 6) .

نحن هنا اذن أمام نفس المطلب المزدوج الذى يعبر عنه الجابري بالزوج : فهم واستثمار . غير انى ارى أن موقف مروه وتيزيني يتجاوز موقف الجابرى في كونه اذ يعبر عن ضرورة الانطلاق من الحاضر منهجيا لدراسة الماضي ، فان الحاضر هنا لا يؤخذ بصفة مجردة ، بل بمعنى واقعي . فضمن تصورهما للحاضر لا يغفلان ان يذكرا بكل وضوح أنه محل لصراعات مجتمعية تشمل كل المسائل التى تطرحها اللحظة التاريخية ، ومن بينها على الصعيد الايديولوجي ، مسألة التراث . ولا يفوت أيا من المفكرين أن يبرز أنه باقتراحه المنهج المادى التاريخي لدراسة التراث لا يقترح منهجا علميا يتجاوز من الناحية المعرفية قصور المناهج الاخرى فحسب ، بل يقترح موقفا

ايديولوجيا من التراث لا ينتفي عنه ان يكون مناهضا للرؤية الايديولوجية لبعض القوى في المجتمع ، معبرا عن الرؤية الايديولوجية لبعضها الآخر . يقول مروه بهذا الصدد : «المسألة اذن في موضوعنا ، أن ليس هناك علاقة واحدة بين الحاضر والتراث ، ما دام الحاضر نفسه ليس واحدا ، وما دام التراث كذلك ، في منظور الحاضر ، ليس واحدا . ففي التركيب الطبقي للبنى الاجتماعية العربية القائمة الآن، على اختلاف في اشكال هذا التركيب الطبقي بين بيئة واخرى ، وعلى اختلاف في نوعيات الصراع المحتدم على مستوى المرحلة الراهنة داخل كل بنية منها ، برز واقع جديد هو اشتداد التناقض بين المواقف تجاه القضايا الاساسية المطروحة بالحاح في هذه المرحلة (...) ان هذا الواقع ، بكل ظاهراته ، اوضح ــ اكثر فأكثر ــ فكرة أن معنى «الحاضر» في منظور كل طبقة وفئة اجتماعية على حده يختلف عنه لدى غيرها . وذلك لاختلاف مواقعها في حركة الصيرورة التي تهتز بها الآن تلك البنى الاجتماعية القائمة ، ثم لاختلاف وعي كل منها كيف والى اين تتجه حركة الصيرورة هذه ومدى التوافق او التخالف بين وجهة الحركة ووجهة المصالح والمطامح والمصائر الطبقية لكل واحدة منها. فليس «حاضر» الطبقات أو الفئات التي تهتز مواقعها وتتزعزع هو «حاضر» الطبقات والفئات الاخرى التي تتوطد وتتجذر مواقعها ، بهما فيوما ، في المجرى الراهن لحركة التحرر العربية . لكل من ذلك وهذه «حاضرها» المتميز . الاولى لها «حاضرها» الماضوي ، والثانية لها «حاضرها» المستقبلي. الاولى لها بالماضي «علاقة» الغريق بخشبة الانقاذ ، والثانية لها به « علاقة » الزمن الآتي بوحدته التاريخية مع الزمن المتحول في مجرى الحاضر». (نفس المرجع ، ص 24) .

المنهج المادي التاريخي اذن ، وبالنسبة لدراسة التراث ، منهج معرفي وموقف ايديولوجي في نفس الوقت . انه لا ينتمي ايديولوجيا الى الطبقات ذات الارتباط الماضوي المطلق ، بل انه يريد أن يكون مصدرا معرفيا يمنح الفئات ذات الطموح المستقبلي العناصر المعرفية التي تمكنها موضوعيا من معرفة المدى الذي يمكن ان يساهم به الماضي في السير نحو طموحات المستقبل .

يريد الجابري ضمن مشروعه المعرفي أن يساعد الفكر العربي

المعاصر علي ادراك ماضيه الفلسفي ادراكا تاريخيا يربط كل نص فلسفي بمجاله التاريخي المجتمعي والمعرفي . ولا نظن ان المشروع المادي التاريخي الذي يمضي فيه كل من طيب تيزيني وحسين مروه يجانب هذا الهدف او يسير في الخط المعارض له . يميز حسين مروه بهذا الصدد بين طريقتين في النظر الي التراث الفلسفي . هناك اولا «تصور يراه تراكما كميا لاشكال من الوعي تتجلى في تصورات وافكار وتأملات ومفاهيم منبعها الاساسي ومحركها الاساسي هو الذات بوصفها كونها هي الخالقة للموضوع والقيم . فان مؤدى هذا التصور أن يكون التراث مجموعة من الظاهرات ليس بينها ، بعضها مع بعض ، من وحدة بنيوية (...) وهذا التصور الذاتي عن نتاج الفكر يحرم التراث الثقافي حيوية الحركة ، حركة التطور والصيرورة حين يحرمه الصلة بواقعه الاجتماعي والتاريخي الذي هو الشرط المحدد لحركة تطوره وصيرورته» . وهناك من جهة اخرى في مواجهة هذا التصور الموقف المادي التاريخي الذي يربط بين الوعي الاجتماعي والوجود الاجتماعي. «وبناء على هذا المفهوم يرى في التراث الثقافي انه بنيان متكامل من اشكال متنوعة لهذا الوعي تتجلى في النظرات الجمالية والفلسفية والدينية والحقوقية والسياسية وغيرها لمجتمع معين» . (راجع دراسات في الاسلام حسين مروه وآخرون دار الفارابي 1980) .

هنا يظهر اذن ربط تاريخ الفكر بتاريخ المجتمع فيفهم كل فكر ضمن مجاله التاريخي . وليس هذا حسبب ، بل ان ادراك فكر كل فيلسوف يتم من حيث ان فكر هذا الفيلسوف يمثل من ناحية اولى بنية ، ومن حيث انه جزء من بنية اكبر هي بنية الفكر في مرحلة تاريخية معينة . وهذا ما يدعوه الجابري في مشروعه بوحدة الاشكالية .

ولا نظن ان الطرح المادي التاريخي الذي اقترحه طيب تيزيني وحسين مروه من اجل دراسة التراث ، يهمل البحث في الوظيفة الايديولوجية لفكر كل فيلسوف ، ما دام البحث في تلك الوظيفة عندهما جزء من الفهم الموضوعي لاية فلسفة .

دون ان نمضي في تفصيلات اخرى ، نبين فيها ، بصدد قضايا اخرى . ان التناول المادي التاريخي للتراث يصل الي عدد من النتائج التي تطمح

قراءة الجابرى الى الوصول اليها ، نريد ان نؤكد هنا على الدافع الاساسي الذى دفعنا الي مثل هذه المقارنات ، وهو ارجاع قراءة الجابرى الى حدودها الموضوعية ، واضفاء صفة النسبية على نعتها بالجدة ، وذلك لكى نتمكن من ادراكها موضوعيا ضمن مجموعة من المحاولات التى تسعى الى طرح مسألة التراث طرحا جديدا . لقد اردنا ، من اجل الاقتراب من حكم موضوعي على هذه الاقتراحات ، ان نزيل عنها التناقض بين حدودها الواقعية التى نرسمها الدراسات التى قدمها الجابرى عن بعض الفلاسفة ، وبين الطموح الذى تعلن عنه المقدمة التي كتبت زمانيا بعد تلك الدراسات بتعبير آخر ، اننى اريد ان ندرك القراءات التى اقترحها الجابرى كمساهمة في تطبيقة ابستمولوجية بصدد التحقق في ميدان المناهج المتعلقة بدراسة التراث ، بدلا من ان نبقى اسيرى النظرة التى تتقدم لنا بها ذاتها هذه القراءات من حيث هى قطيعة ابستمولوجية مع كل المناهج التى وجدت الى حينها . وقد تدفعنى الى ذلك اكتشافى أن الامر لا يتعلق ببحث عن سبق معرفى ، بل برفع التباس ايديولوجي .

— 2 —

لننفذ الآن الى تفاصيل الكتاب المتمثلة فى دراسات الجابرى عن الفارابى وابن رشد وابن سينا وابن خلدون . وسوف لا نسير فى طريق عرض النتائج الخاصة التي توصل اليها الكاتب عند دراسته لكل فيلسوف من هؤلاء ، بل سنتبع طريقة عرض أهم المفاهيم التى استخدمت لفهم الفلاسفة المذكورين . اننا نريد أن نرى فى ضوء هذه المفاهيم القيمة الموضوعية للنتائج التي توصل اليها الجابرى . وهذا لانى اعتقد ، من خلال قراءة الكتاب ، انه ليس هنالك تصريح بالتجديد فى اى مفهوم من المفاهيم التى تم استخدامها وان الجدة المصرح بها تنحصر فى النتائج اللازمة عن تطبيق مفاهيم معينة .

ا — المفهوم الاول الذى تم استخدامه هو مفهوم الايديولوجيا . وهو مفهوم اجرائى فيما يتعلق بتحليل تاريخ الافكار وبيان علاقتها بالظروف المجتمعية التاريخية التى طرحت تلك الافكار الى تفسيرها من جهة والتاثير على سيرها من جهة اخرى . ولكن مفهوم الايديولوجيا مفهوم صعب التطبيق . فبقدر اجرائيته والآفاق المعرفية التى يفتحها

امامنا استخدامه، بقدر المزالق التي يمكن ان يوقعنا فيها سوء تطبيقه.

استخدم الاستاذ الجابرى مفهوم الايديولوجيا فى قراءاته على مستويات ثلاثة .

فهناك اولا استخدام لهذا المفهوم لفهم قراءة الفلاسفة العرب المسلمين التراث اليوناني ، من حيث النظر الى هذه القراءة على انها قراءة ايديولوجية .

وهناك ثانيا فهم الانتاج الفكرى الفلسفى العربي الاسلامى فى ذاته بوصفه ايديولوجيا .

وهناك ثالثا ارادة الجابرى ، انطلاقا من موقف من طرح القضايا الراهنة التي من بينها قضية النظر الى التراث الفلسفى ، فى أن يقرأ هذا التراث قراءة ايديولوجية تختلف من حيث منطلقاتها فى تأويله عن كل القراءات التي ينتقدها .

عندما نتأمل هذه الصور الثلاثة للتطبيق ، نكتشف ، فى الواقع ، صعوبة تطبيق مفهوم الايديولوجيا بكل دقة فى هذه المستويات جميعها بالنظر الى تشابكها وتعارض أهدافها .

اننا نفترض فى المستوى الاول اننا نقوم بتحليل موضوعي للشروط المجتمعية التاريخية التى تجعل فكر فيلسوف ما يدرك حقيقة تلك الشروط ادراكا ايديولوجيا وتؤدى به الى اقامة نظرية فلسفية لا تعكس الواقع كما هو ، بل تعكس الواقع كما يراه هذا الفيلسوف طبقا لموقعه من الشروط المجتمعية التاريخية . تبعا لهذا الغرض ، وتطبيقا على الحالة الخاصة للفلاسفة العرب الاسلاميين ، فاننا نقول بقدرتنا على أن ندرك الشروط الموضوعية التى دفعت أولائك الفلاسفة الى قراءة الفلاسفة اليونانيين قراءة ايديولوجية والي ان ينتجوا نظريات فلسفية نصفها بكونها ايديولوجيا ، وهذا كما لا يدرك اولئك الفلاسفة انفسهم تلك الشروط الموضوعية . اننا نفترض علي العموم أن علاقة المفكرين الذين نحلل فكرهم بظروفهم المجتمعية التاريخية هى غير علاقتنا نحن بتلك الظروف ذاتها فبينما كان موقفهم الايديولوجى

يحجب عنهم الادراك الموضوعي لتلك الشروط ، فان موقفنا العلمى الذى يتوفر لنا لكوننــــا بعيدين عن تلك الشـــروط يجعلنا قادرين على كشف حقيقتها وعلى كشف حقيقة النظريات الفلسفية التي ترتبط بها .

بهذا المعنى ، فيما اظـــن ، يتحدث الاستاذ الجابرى عن علاقـــة الفلســـفة العربية الاسلامية بالتراث الفلسفى اليونانـــى ، وبه كذلـــك يعتبر ان الفلسفات العربية الاسلامية كانت بالنسبة لعصرها موقفـــا ايديولوجيـــا على الصعيـــد النظـــرى .

غير أن علاقتنا بالتراث الفلسفي تنطلق من جهة اخرى من الحاضر، ولكن تصور علاقتنا بتراثنـــا الفلسفى هو محل صراع ، فان تأويلـــه يجرى ضمن ذلك الصراع ، أى اننا ننطلق نحن أنفسنا من علاقة بشروط موضوعيـــة قد لا نكـــون بدورنا قادرين على ادراكها ادراكا موضوعيا. هنا اذن الايديولوجيا هى التى تحاول الكشف عن الايديولوجيا. تكمن الصعوبة اذن فى الواقع الآتى : كيف نستطيع ان نقول باننـــا نـــدرك الشروط المادية التى تحدد طبيعة فكر ما بصورة موضوعية لا يستطيع هذا الفكـــر ذاته ادراكها بها ، اذا كنا ننطلق لدراسة تلك الشـــروط ولتأويـــل النظرية المرتبطة بها من موقف ايديولوجى ؟ ما هو المعيـــار الذى يضمن لنا أننا فى موقع العلم الموضوعي ، كما يضمن لنا اننا لا نقع ضحية للقالب الايديولوجى بالنسبة لظروفنا التاريخية ومن ثمة بالنسبـــة للظروف التاريخيـــة الماضية التي نقوم بدراستها ؟

تلك اذن صعوبة تواجه كل تحليل لايديولوجيـــا فتـــرة تاريخيـــة معينة باعتبار أنه قد يتصـــف هو ذاته بالصفة الايديولوجيـــة . غيـــر أن ما نقر به لمحاولة الاستـــاذ الجابرى هو وعيها لهذا التناقض بدليل اعلانها بوعـــى عن صفتها الايديولوجية . وليست هذه حال هذه القراءة وحدهـــا ، بل هى حـــال قـــراءات اخرى اهمها تلك التى قـــام بهـــا الاستاذان حسين مـــروه وطيـــب تزينـــى .

يستخدم الاستاذ الجابرى مفهوم الايديولوجيا لفهم علاقة التراث الفلسفى اليوناني بالتـــراث الفلسفى الاسلامى . يبدو هذا الاستخدام عندما يوضح لنـــا الكاتب القارىء العربي الاسلامى الحقيقى للفلسفـــة اليونانيـــة من حيث أنه لا يتمثل فى الفلاسفة كذوات فردية . «القارىء

هو الحضارة العربية الاسلامية ، بكل ابعادها الروحية والفكريـــة والسياسية والاجتماعية والتاريخية ممثلة فى شخص الفارابى الفيلسوف». (ص 79) . وكذلك ، فى الواقع يمكن ان يقــول الاستاذ الجابرى عـــن كل الفلاسفـــة الذين درسـهم فى كتابه . فعند دراسة موقف كل واحــد منهم من الفلسفـــة اليونانيـــة نجد انفسنا «أمام حامل لثقافة معينـــة يقـــرا ثقافـــة أخرى» (ص 79) .

هذا الفهم الذى يعتمد مفهوم الايديولوجيا ليفهم بفضله علاقــــة التراث الفلسفى العربى الاسلامى بالتراث الفلسفى اليونانى ، يحقــق، فى نظرى ، خطوة ايجابية ، اذا ما قيـــس بالتحليلات اللاتاريخية التـــى مورست على التـــراث منذ بداية الاهتمام به من طرف المستشرقين او من طرف المحللين العرب على السـواء . ان فهم قراءة الفلاسفة المسلمين للتـــراث اليونانـــي بوصفها قراءة ايديولوجية بوضح اذن ان هـــذه القراءة ليست مجـــرد نقل الى لبعض من عناصر ذلك التراث ، بل هى تشمل شيئـــا جديدا . «والجديد فيها يجب البحث عنه لا فى جملـــة المعارف التى استثمرتها وروجتها ، بل فى الوظيفة الايديولوجية التـــى اعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف .. ففى هذه الوظائف ، اذن ، يجب أن نبحث للفلسفة الاسلامية عن معنى .. عن تاريـــخ» (ص 37). ان ادراك التراث الفسفى بهذه الصورة أمر أيجابى يتجاوز (المنهج التجزئى الذى يعتمـــد الربط الميكانيكى بين اجزاء الفكـــر الفلسفـى العربى وأجزاء الفكـــر اليونانى» (ص 73) فالنظر الى قـــراءة الفلاسفة الاسلاميـــين للتـــراث اليونانى على أنها قـــراءة ايديولوجية يهيئنا لان نتجاوز فـــى الوقت ذاتـــه نظرتين لا تاريختين الى الفلسفة الاسلامية : تلك التـــى لا ترى فيها الا صدى الفلسفة اليونانية ؛ وتلك التى تنكر من جهة اخرى كل اثر للتـــراث اليونانى وتمعن فى اثبـــات الخصوصية والتمييز . عندما يستخدم الجابرى اذن مفهوم الايديولوجيا ليفهم به طبيعة علاقة الفلسفة اليونانية بالفلسفـــة الاسلاميـــة ، فانه يحقق بذلك خطوة ايجابيـــة . ولكن هذا المفهـــوم ليس فى هذه الحدود غريبا على ما قال به حسيـــن مـــروه وطيـــب تزينـــى فى هذه النقطة بالذات . فالجـــدة فى ادراك التـــراث بهذه الصورة لا ترجع الى الجابرى وحده ، بل معه وقبله الى تيار جديـــد ما يـــزال ينمـــو ضمن الفكر ويقدم فهما جديدا للتـــراث الفلسفـــي العربـــي الاسلامـــي .

يلعب مفهوم الايديولوجيا دورا آخر في تفسير علاقة الفلاسفة المسلمين بظرفهم التاريخي . ففلسفة كل واحد منهم تلعب ، ضمن مرحلتها التاريخية ، دورا ايديولوجيا متميزا . واعتبارا لهذا الاختلاف فان العناصر المعرفية التي يرجع اليها كل فيلسوف من التراث اليوناني قد تختلف . غير ان هذا لا يعني ان بعض العناصر المعرفية قد تلعب دورا ايديولوجيا يختلف من مرحلة الى اخرى . نجد مثالا على هذا الفلسفة اليونانية باكملها كوحدة نظرية اذا ما قارنا علاقتها بالفلسفة العربية الاسلامية من جهة وبالفلسفة الاوربية الحديثة من جهة اخرى . ان «الفلسفة الاوربية الحديثة دخلت التاريخ بخروجها من دائرة الفلسفة اليونانية ، أما الفلسفة الاسلامية فقد دخلت التاريخ من تلك الدائرة» (ص 56) .

والمثال الثاني عن هذه القضية ذاتها نجده في حديث الجابري عن علاقة ابن سينا بالفارابي . فلا شك . يقول الجابري ، في أن ابن سينا قد اخذ عن الفارابي منظومته الميتافيزيقية القائمة على نظرية الفيض واستمر في نفس اتجاهها . ولكن التماثل المعرفي بين الفيلسوفين لا ينبغي في الواقع ، أن يجعلنا نغفل الاختلاف في الدور الايديولوجي الذي لعبته فلسفة كل منهما . يقول الجابري : «صحيح ان أبن سينا قد تتلمذ علي كتب الفارابي ، وهذا ما يعترف به هو نفسه (...) وصحيح كذلك أنه تبنى المنظومة الميتافيزيقية التي شيدها الفارابي ، فاعتمد تقسيمه للوجود الي واجب وممكن واتخذ منه منطلقا لاعادة بناء تلك المنظومة دون أن يغير من هيكلها العام شيئا : لقد احتفظ بنظرية الفيض الفارابية وعقولها العشرة ، وربط مثله السعادة بالمعرفة الكاملة ب «مبادىء الموجودات» ، ومع ذلك فهذا التصور لعلاقة ابن سينا بالفارابي تصور خاطىء بمقدار ما هو صحيح . انه صحيح فقط اذا نظرنا الى الرجلين من المنظور المعرفي «المحض» ، اي اذا اقتصرنا علي النظر اليهما فقط من خلال جملة المعارف العلمية ، الفلسفية التي وظفاها في صياغة منظومتها الميتافيزيقية المشتركة . ولكنه تصور خاطىء كل الخطأ اذا نظرنا الي أنتاجهما الفكري من المنظور الايديولوجي. ونحن نقصد هنا بالمنظور الايديولوجي النظرة التي تهتم أساسا بالكشف عن الوظيفة الايديولوجية التي يؤديها فكر معين ، أو منظومة فكرية معينة ، في فترة من فترات التاريخ ، علما بأن الفكرة الواحدة او

المنظومة الفكرية الواحدة يمكن ان تؤدى أدوارا ايديولوجية مختلفة ، بل متناقضة ، دون أن يتطلب الامر احداث تغيير جوهرى فى هيكلها او فى «المادة المعرفية» التي توظفها : ان مجرد التركيز على احد عناصرها قد يغير من اتجاه المنظومة كلها ، وبالتالي يجعلها مؤهلة لتحمل مضمونا ايديولوجيا يختلف تمام الاختلاف عن المضمون الايديولوجى الذى كانت تحمله» (ص 127 — 128) .

اذن فكل فلسفة تلعب دورا ايديولوجيا بالنسبة للحظتها التاريخية. والفلاسفة المسلمون ، فى هذا الباب ، لا ينبغي ان يؤخذوا كما لو كانوا مجرد ذوات فردية تتأمل فى جملة من القضايا الميتافيزيقية التى لا علاقة لها بقضايا المجتمع واشكالات التاريخ . حقا أن طبيعة القضايا الفلسفية ، من حيث الدرجة التى تكون عليها من التجديد ، قد توحى بأن الفلاسفة متأملون . والواقع أنهم انما يعبرون فى هذه الحالة عن اعم الصيغ لايديولوجيا العصر واكثرها تجريدا . الفيلسوف أما ان يكون معبرا عن ايديولوجيا لحظة تاريخية فى عموميتها ، وأما أن يكون داخل تلك اللحظة ذاتها ، ووفقا لاتخاذ موقف من الصراعات المجتمعية ، معبرا عن ايديولوجيا فئات مجتمعية تريد تكريس ما هو قائم او عن ايديولوجيا فئات تطمح الى تغيير . الفلسفة اذن ليست نظرية فحسب ، ولكنها موقف مجتمعي على صعيد النظرية.

وهذا ما يؤكده الاستاذ الجابرى بصدد الفلاسفة الذين يدرسهم عندما حاول ، بقدر ما استطاع ذلك ، أن يربط نظريات هؤلاء الفلاسفة بتاريخها ، سواء تعلق الامر بالشروط التاريخية العامة المجتمعية والمعرفية ، او تعلق ، فى مقابل ذلك ، بالموقف الذى يكون للفيلسوف موضوع الدراسة من الصراعات المجتمعية الدائرة فى عصره . وطبقا لهذا التحديد ينبغي التمييز بين اختلاف الادوار الايديولوجية التي لعبتها فلسفة الفارابي وابن سينا والغزالى من جهة ، ثم بين هؤلاء جميعا وبين فلسفة ابن رشد من جهة أخرى .

لقد وجد الفارابى فى فترة تفكك سياسى ، حيث قامت دويلات متنافسة متناحرة ، وفى فترة صراع أيديولوجي بتشعب مع كثرة المذاهب والملل ، «الشيء الذى كان يهدد فى آن واحد ، وحدة السلطة واستمرارية الدولة ومن ورائهما وحدة العقل ودوام المجتمع»

(ص 44) ، كانت الايديولوجيا المطاوية ، اذن ، هي ايديولوجيا الوحدة على صعيد الفكر وصعيد المجتمع فى آن واحد. وقد مثلت فلسفة الفارابى النزوع الي الاستجابة الى هذا المطلب . فعلى صعيد الفكر حاول الفارابى أن يحقق الوحدة على صعيد على هو الذى تمثلت في محاولته دمج الفلسفة بالدين . غير أن تحقيق الوحدة على هذا الصعيد كان يتطلب وحدة فى عنصره الاول الذى هو الفلسفة ، ومن هنا تأتى الاهمية القصوى لمحاولة التوفيق بين آراء الحكيمين أفلاطون وارسطو . لقد قامت هذه المحاولة للتوفيق على خطأ تاريخي من نسبة كتاب «الربوبية» لارسطو . غير ان الخطأ الذى استمر لم يكن ناتجا عن ضعف فى التحليل التاريخي فحسب ، بل كان ، فوق ذلك .

نتجا أيضا عن كون هذا الكتاب بنسبته المغلوطة قد منح الفارابى خاصة والفلسفة الاسلامية عامة فرصة لتحقيق هدف ايديولوجي مطلوب هو توحيد الفكر الفلسفي كخطوة ممهدة لدمج الفلسفة بالدين . وهذه الحقيقة التي يصل اليها الاستاذ الجابرى هنا يصل اليها ايضا حسين مروة حين يطبق نفس المفهوم ويصدر فى نظرنا عن نفس المنهج . يقول مروة فى الجزء الثانى من كتابه « النزعات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية» : «هنا يبرز الوجه الايديولوجي للمسألة . فقد كان القول بوحدة «الحقيقة الفلسفية» يعنى ، بجوهره ، رفض القاعدة النظرية الايديولوجية للنظام الاجتماعى ، نظام دولة الخلافة العباسية ، أى حصر الحقيقة بواحدة ، هي الحقيقة الدينية . ان الفارابي هنا يكشف حقيقة جديدة تأتي بها الفلسفة ، بعد ان كانت هنالك حقيقة واحدة تقوم عليها ايديولوجيا الدولة» (ص 393 ، ٣٩٤).

هذا يتعلق بالجانب الميتافيزيقي من فلسفة الفارابى وهو المتمثل فى نظرية الفيض . سنبين ، فى الواقع ، غير معتمدين على ما يقوله الجابرى فحسب ، أن الوحدة النظرية التى كانت مطلبا أيديولوجيا فى ذلك الوقت كان ينبغي أن تجمع بين عناصر متعددة يستطيع تآلفها ان يقدم نظرية عن الوجود تكون قادرة على أن توحد حولها القوى المتواجدة آنذاك فى المجتمع العربى الاسلامي والتى وان كانت تدين بالاسلام الا ان لها أصولا مختلفة لا يمكن التغافل بصفة كاملة عن اثرها.

واعتمادا على تحليل حسين مروه يمكننا القول ان هذه النظرية

تجمع بين عدد من العناصر . فالقول بالفيض ، الذى يرجع الى النظرية الافلاطينية فى هذا المجال ، وهى التى يؤكد الجابرى أنها وصلت بتأثير مشرقي ، يخالف القول بالخلق من عدم . والقول بقدرة الفيلسوف على الاتصال بالعقل الالهي ، لا عن طريق المخيلة كما هو حال النبى ، بل عن طريق القوة الناطقة ، يحاول ان يؤسس دولة لا تقوم على اساس من حقيقة الوحي وحدها ، بل على اساس من التوحيد بين هذه الحقيقة وبين حقيقة العقل . ونقد نظرية العناية الالهية كان يهدف الى اعطاء قاعدة نظرية تدعم الموقف العقلاني الذى كان الفارابى قد سبق اليه من طرف المعتزلة ثم الكندى .

والواقع ان مطلب الوحدة الذى تستجيب له نظرية الفارابى الميتافيزيقية ، تستجيب له أيضا فلسفة الفارابى الاجتماعية . فالفارابي يحاول ان يقدم مذهبا متناسقا تساعد كل عناصره على القيام بالمهمة الايديولوجية المطلوبة . وبما أنه لا بد لكل نظرية من قاعدة مجتمعية تتمثل فى بعض من قوى المجتمع ، حتى وان كانت تمثل ايديولوجيا المجتمع بأكمله ، فان نظرية الفارابى المجتمعية كما يعرضها من خلال مدينته الفاضلة تستجيب لمطلب الوحدة الاساسى الذى هو مطلب المجتمع الموضوعى بالاعتماد على قوة مجتمعية معينة . يقول الجابرى بهذا الصدد : «لقد ذهب المعتزله ، وهم يعبرون بذلك عن اندفاعة القوى الجديدة النامية أثناء ترعرعها ، الى أبعد مما تستطيع هذه القوى حمله والكفاح فى سبيله ، الشيء الذى اثار ردود فعل مضادة خطيرة وملاحقة ، فكان لابد من التراجع قليلا ، وكان لابد من اعادة البناء بشكل جدلي يحتفظ للقديم بمكانته فى جوف الجديد» (ص 96) . تستند نظرية الفارابى اذن الى هذه القوى المجتمعية التي يدعوها الجابرى «بالقوى النامية» ، فى حالة خاصة من وضع هذه القوى ضمن الصراع المجتمعي هى حالة تراجعها عن مذهبها الثورى النظرى تلاؤما مع ما خلفه ذلك من ردود فعل . والواقع اننا لا نعارض هنا مثل هذا التفسير ولكننا نرى انه يقف عند العمومية ولا يحدد بدقة ما هى هذه القوى ، ولا ما هى القوى التي كانت تصارعها فى المجتمع . نجد عند حسين مروه محاولة لضبط اكثر لتصنيف هذه القوى المتصارعة فى المجتمع العربى الاسلامي حينئذ . يقول فى الجزء الثانى من كتابه : «ان نظرة الفارابى هذه تتضمن التعبير عن ايديولوجيا

الفئات النامية فى المدينة كفئات الصناعيين الحرفيين ومتوسطى التجار وشغيلة الخدمات الاجتماعية المستجدة فى نظام المدينة المزدهرة خلال العصور العباسية . ان هذه الفئات كانت تمثل القوى الثورية بالقياس الى الاتجاه العام المحافظ والرجعى الذى تميزت به العلاقات الاقطاعية فى مرحلة انقسام الامبراطورية العباسية وانحلال مركزية الخلافة» (ص 507) . لا أريد ان أقول ان هذا التحديد نهائى ، اذ ينقصه مع ذلك ان يبين الاصول التي ترجع اليها هذه القوى ليبين كيف أصبحت بعد ذلك تكون قوى ذات مطمح واحد يسعى الى اقامة الدولة على أسس جديدة هي التى كانت نظرية الفارابى تحاول ان تنظر لها . ولكنه بتعميقه فى الاتجاه الذى ذكرناه يمكن ان يصبح مفيدا .

هكذا اذن يبدى مفهوم الايديولوجيا قدرته الاجرائية التى تتمثل فى النتائج الجديدة التي يمنحنا القدرة على تحصيلها . واكثر من ذلك يمكننا ان نقول ان هذا المفهوم يتصف بالعلمية من جهة أخرى لكونه مفهوما قادرا على التشكل وعلى فهم الصفة الايديولوجية للافكار الفلسفية أو غيرها فى حالاتها المختلفة . عندما يحلل الجابرى فلسفة الفارابى بالاعتماد على مفهوم الايديولوجيا ، فانه يصل الى ان هذه الفلسفة تمثل ايديولوجيا الفئات النامية الجديدة فى المجتمع العربى الاسلامى . اما عند تحليله لابن سينا فانه يصل الى ان الدور الايديولوجي الذى لعبته هذه الفلسفة مخالف للدور الذى لعبته فلسفة الفارابي ، وهذا بالرغم من ان ابن سينا يحافظ ضمن ميتافيزيقاه على نفس المنظومة المعرفية التى تقول بها فلسفة الفارابى . يقف الجابرى هنا على حقيقة عامة ويمنحنا الفرصة للتفكير فيها . هذه الحقيقة فى صورتها الخاصة التي يعبر عنها الجابرى فى دراسته لابن سينا هي انه لا يمكن ان نعتمد على محافظة ابن سينا على مجمل النظرية الفارابية ، لكي نؤكد ان ابن سينا يكرر الفارابى وان هنالك بالتالي تطابقا بين شقيهما الفلسفيين. وذلك لانه اذا كانت آراؤهما تلتقى من الناحية المعرفية فانها لا تلتقي من الناحية الايديولوجية. فنفس الفكرة يمكن أن تلعب دورين ايديولوجيين مختلفين . «وابن سينا حينما تبنى المنظومة الميتافيزيقية الفارابية ، تبناها كمنظومة معرفية وليس كحلم ايديولوجى» (ص 129) . «ولا يعنى هذا ان ابن سينا الذى يحتفظ بميتافيزيقا الفارابي فى جانبها المعرفى ويتخلى عنها كحلم ايديولوجى ، لا يفعل ذلك لكى يلغى كل دور أيديولوجى للفلسفة ،

بل لكي يجعل المنظومة المعرفية ذاتها قادرة على أن تلعب دورا ايديولوجيا جديدا تستجيب فيه لما جد فى شروط وجود المجتمع العربى الاسلامي من ناحية ، ولموقع ابن سينا ضمن تلك الشروط وموقفه منها من ناحية أخرى . وحيث ان القول بأن فكرة معرفية ما قد كفت عن القيام بدور ايديولوجى معين لتنتقل الى القيام بدور ايديولوجى آخر يقتضي تعليله اجتماعيا ، فان الاستاذ الجابرى يبحث عن مثل هذا التعليل . وهو يجده فى اختلاف الشروط المجتمعية المستقيمين الفلسفيين لكل من الفارابي وابن سينا . يقول الجابرى بهذا الصدد : «أما ابن سينا الذى عاش فى فترة بلغ فيها التمزق بالامبراطورية العربية مداه ، وفى احضان امارات فارسية الموطن والاتجاه ، وفى مناخ ثقافي علمي طبعه التنافس بين «المشرقيين» أهل خراسان عشيرته ، و «المغربيين» أهل العراق والشام ومن يليهم غربا من خصوم قومه التقليديين ، أما ابن سينا الذى خبر بنفسه ، ومن خلال وظيفته كوزير لاحد الامراء البويهيين ، مدينة الواقع ، مدينة الحيل السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية القلقة المضطربة ، فلم يكن من الطبيعى ولا من المعقول أن يستعيد حلم الفرابى فى اقامة مدينة فاضلة على وجه المعمور ، مدينة العقل خاصة . نعم لقد تبنى ابن سينا المنظومة الفيضية الفارابية ، ولكن لا ليوظفها فى المجتمع والتاريخ، ولو على شكل حلم ، بل ليتخذ منها قنطرة تنقله الى السماء لـ «يحجز» هناك لنفسه — دون بدنه — مقعدا فى «الدنيا» قبل «الآخرة» (ص 45).

وهذه الحقيقة التي يعبر عنها الجابرى فى صيغتها الخاصة يمكن ان نعطيها صيغة عامة وهي ان العناصر المعرفية الواحدة يمكن ان توظف ضمن رؤى ايديولوجية مختلفة ، وأن الفكرة الواحدة قد تلعب ادوارا ايديولوجية مختلفة يتلاءم كل واحد منها مع طبيعة الظروف التى تخصه . يصل المؤرخ العربى الذى يؤرخ للفلسفة العربية الاسلامية ، اذن ، الى نتيجة يمكن أن تفيده لا فى فهم تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية فحسب ، بل فى فهم التاريخ العام للفكر الفلسفى .

لقد سلف لنا ان رجعنا عدة مرات الى المقارنة بين النتائج التى توصل اليها الاستاذ الجابرى ، وتلك التى توصل اليها باحثان آخران يقترحان تطبيق المنهج المادى التاريخى فى فهم التراث الفلسفي هما

السيدان طيب تزيني وحسين مروه . ولقد بينا ان كثيرا من النتائج المتوصل اليها متماثلة . ولكننا يمكن ان نقول بصدد هذه النقطة غير ذلك ، حيث أرى أن الجابري يختلف هنا فيما يخص نظرته الى استمرارية الفكر الفلسفي العربي الاسلامي عن نظرة كل من تيزيني ومروه . وليس مرد ذلك الى اختلاف في المنهج ، بل الى اختلاف في صورة التطبيق فحسب ، واظن أن الجابري فيما يتعلق برأيه في هذا الموضوع كان اكثر حذرا ودقة . فبينما يتفق كل من طيب تيزيني وحسين مروه على القول بأن ابن سينا يتابع ، في تاريخ الفلسفه العربية الاسلامية ، الخط المتقدم الذى انطلق من المعتزلة فالكندى فالفارابى فابن سينا ، نجد ان الجابرى يؤكد ان ابن سينا يمثل على العكس من ذلك لحظة تراجع في هذا التاريخ . والواقع هو ان تيزيني ومروه ، اذ يركزان تحليلهما للفلسفات العربية الاسلامية على تقدمها نحو موقف منشود هو انجاز موقف مادى من تفسير العالم والمجتمع ، يصلان الى ان الفلسفة العربية الاسلامية تتقدم مع كل فيلسوف لاحق الي اكتساب نوع من التقدم في سبيل بلوغ هذا التقدم المنشود ، فابن سينا يحقق هذا النوع من التقدم بالنسبه لسابقيه ويمثل في نفس الوقت نقطة اعتماد للمواقف الفلسفية اللاحقه التي ستتجاوزه من حيث تفسيرها المادى للطبيعة وللعلاقات المجتمعيه . والواقع هو ان ما ادى بهذا التحليل الى الوقوع في ذلك الخطأ هو آليته في التحيل من جهة اولى ، ثم اعتماده على مجرد التقدم المعرفى الذى قد يكون ابن سينا حققه بالنسبة لسابقيه . وفي هذا المجال أرى ان الاستاذ الجابرى قد استطاع ان يدرك بصورة اكثر وضوحا جدل التقدم المعرفى والتراجع الايديولوجى في فلسفة ابن سينا . نقرأ للجابرى بهذا الصدد قوله : «ولقد كان ابن سينا يمثل الوجهين معا : لقد مثل الازدهار الكمي للثقافة العربية الاسلامية بضخامة مؤلفاته ووضوح تفكيره وسلامة اسلوبه ، وأيضا بكثرة ادعاءاته . ولكنه مثل ، الي جانب ذلك ، الوجه الآخر لنفس الثقافة . فكان رغم كل ما أضفى علي نفسه وما اضفي عليه ، من أبهة وجلال ، المدشن الفعلى لمرحلة الجمود والانحطاط . ان ابن سينا يمثل من هذه الناحية — وهي أهم من غيرها — لا ذلك الفيلسوف الذى بلغت معه العقلانية الاسلامية أوجها كما يعتقد ، بل ذلك الرجل الذى كرس وعمل على

تكريس لا عقلانية صميمية فى الفكر العربي الاسلامي تحت غطاء «عقلانية» موهومة» (ص 131) .

اعتقد ان هذا الادراك يمثل احد اهم الاجتهادات التى اشتمل عليها كتاب الاستاذ الجابرى ، من حيث سعيه الى تحقيق فهم جديد للتراث الفلسفى العربى الاسلامى .

كل ما قلناه سابقا عن استخدام مفهوم الايديولوجيا من طرف الجابرى ، يمثل استخدام هذا المفهوم من اجل الفهم ولكن حيث ان القراءات التى يجمعها كتاب «نحن والتراث» لم تكن تهدف الى فهم التراث فحسب ، بل كانت تهدف ايضا الى استثماره فان استغلال مفهوم الايديولوجيا يتم من طرف الكاتب على مستوى استثمار التراث ايضا . ليس المقصود من الايديولوجيا فى هذه الحالة تحليل التراث الفلسفي كتعبير عن ظروف تاريخية او فئات مجتمعية ترجع الى زمن التراث ، بل المقصود هو الموقف الايديولوجى الذى ينطلق منه الكاتب ذاته . الانتقال يتم اذن من معرفة تسعى منهجيا الى فهم ايديولوجيا الماضى ، الى ايديولوجيا تريد ان تستثمر ما يمكن استثماره فى الحاضر من معارف الماضى .

والسؤال هنا يكون هو الآتي : ما الذى يمكن ان نعتمد فيه على واقعنا الحاضر من تراثنا الماضى ؟ كيف نميز ضمن ذلك التراث بين ما يمكن الاحتفاظ به وبين ما ينبغى تركه ؟

والسؤال عندما يطرح بهذه الصيغة يتجاوز مباشرة طرحين لا تاريخيين للتراث الفلسفي ، هما اللذان يتخذان من هذا التراث موقف النظر اليه ككل ينبغي قبوله او رفضه . وما يرشدنا بطبيعة الامر فى ان نقوم فى التراث الفلسفى بهذا التمييز هو الموقف من القضايا الراهنة للمجتمع العربى الاسلامى . وحيث ان هذا الموقف ينطلق من وضع فى صراع مجتمعي بصدد المسألة موضع الدرس بالاضافة الى مسائل اخرى تتداخل معها ، فان هذا الموقف لا يمكن ان يكون بالتالى مهما يكن استناده الى منهجية علمية الا موقفا ايديولوجيا . ففى الصراع المجتمعى يصبح من الممكن ان تتحد فى موقف ما الصفتان العلمية والايديولوجية .

هناك قضية اولى ينطلق منها الجابرى وهى تجديد العقل العربى، وهى التى تؤدى بـــه الى القـــول : «ان تجديد العقل العربى يعنى ، فى المنظور الذى نتحدث فيه ، احداث قطيعة ابستمولوجية تامة مـــع بنيـــة العقل العربى فى عصـــر الانحطاط وامتداداتها الى الفكـــر العربى الحديـــث والمعاصـــر» (ص 18) .

وهذا الوجه من النظر الى المسألـــة تقف على خط تعـــــارض ايديولوجي مع تلك النظـــرة التى تنظر الى التـــراث الماضى ، كما تنظر الى الماضى المجتمعى الذى هـــو الاساس المادى لهذا التـــراث ، كما لـــو لم تقع فيه فتـــرة انقطاع عـــرف فيها على صعيد الفكر كما علـــى صعيـــد المجتمع كثيـــرا من مظاهر الانحطاط . فالذين يتحدثون عـــن تواصل مطلق مع التـــراث عاجزون فى الحقيقة عن ادراك حقيقـــة اساسية هى ان بنيـــة الفكـــر العربى الحالـــي ليست متأثرة بالمظاهـــر الايجابية فى التراث فحسب، بل هى متأثـــرة بالمظاهر التى سادت عصر الانحطاط ايضا، وان تلك البنية لا يمكن استمرارها على حالها اذا ما أردنا الاستجابة لمتطلبات اللحظة الراهنة من تاريخنـــا .

الانطلاق يكون هنا اذن من اللحظة الراهنة ، فالمهـــام التى ينبغى انجازها فى هذه اللحظة التاريخية هى الاساس الذى يجعلنا نميز مـــا علينا ان نحققه مع التـــراث . الايديولوجيا الماضوية التى تبنتها قـــوى الحفاظ فى المجتمع العربى الاسلامى الحالى لا تـــؤدى الا الى نتيجـــة واحـــدة هى ان يصبح التراث هو الذى يحتوى موقفنا الراهن . امـــا الجابـــرى فانه يصـــرح ، ضد هذه النظـــرة ، بقوله : «ان القطيعـــة التى ندعـــو اليها ليست القطيعة مع التـــراث بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث ، القطيعة التى تحولنـــا من « كائنات تراثية » الى كائنات لها تـــراث» (ص 19) . وبتعبير آخر فان الذات العربية الحالية هى التي ينبغـــي ان تحتـــوى التـــراث .

هذا الادراك الذى يشترك فيه مع الاستاذ الجابرى كل من طيـــب تيـــزينـــي ومـــروه ، ادراك ايجابى للمسألة باعتباره وعى بخصوصية اللحظة التاريخية الراهنة . وانطلاقا من ذلك فان الماضى لا يدرس هنا فى ذاتـــه ، بل ان الماضي يقـــرأ هنا بمستقبله كما يقـــول الجابرى . نحن اذن فى لحظة تاريخية تختلف معرفيا وحضاريا عن الماضى .

كيف نتعامل مع التراث انطلاقا من هذه الرؤية . لا نرفضه كلا ولا نقبله كلا . «ذاك لان ما يمكن ان نوظفه من تراثنا فى حياتنا الفكرية الراهنة، ليس التراث، كله بل ما تبقي منه فقط» (ص 57) .

ولقد رأينا ان الجابرى ، وهو يحلل عناصر التراث الفلسفى عند الفلاسفة ، يبين لنا ان هذا التراث يحتوى على عناصر معرفية واخرى ايديولوجية ، وان الموقف الايديولوجى لكل فيلسوف يعمل على توظيف العناصر المعرفية بالصورة التى تتلاءم مع الوظيفة التى ينتدب نفسه للقيام بها .

فباى شىء نحتفظ ؟ ينطلق الجابرى هنا من ان ما يمكن ان يفيدنا فى لحظتنا الراهنة ليس هو العناصر المعرفية فى الفلسفات العربية الاسلامية ، بل هو الموقف الايديولوجى للفلاسفة الذين ابدعوها . فالمعرفة تتجاوز ، اما الايديولوجيا فيمكن للحاضر ان يستعيد وظيفتها. يقول الجابرى : « ولذلك تجدنا نتجاوب الآن ، نحن ابناء القرن العشرين، مع بعض التطلعات الايديولوجية للفلاسفة الذين عاشوا قبلنا ، ولا نتجاوب مع المادة المعرفية التى استعملوها فى فلسفاتهم تلك ، بل تضايقنا وتشوش تواصلنا الايديولوجى والفلسفى معهم» (ص 59) .

ضمن هذا السبق لما هو ايديولوجى على ما هو معرفى ينطلق الجابرى فى البحث عند كل فيلسوف عربى اسلامى من الفلاسفة الذين درسهم .

وهكذا فابن سينا يبعد ضمن هذه الرؤية كفيلسوف لانه ينبغى اذن ترك المشروع الايديولوجى لهذا الفيلسوف ، ولا ينبغى ان يغرنا مظهر تقدمه المعرفى المفترض على سابقيه من الفلاسفة ، ولا ان تغرنا كل المظاهر التى رأى فيها بعض المحللين دلالة على تقدمه نحو انجاز تصور مادى عن العالم والتاريخ .

ولكن على العكس من ذلك يكون الموقف من الفارابى وابن رشد وابن خلدون . ففى فلسفات هؤلاء نجد بالرغم من تجاوزنا المعرفى لها ما يمكن ان تحتفظ ذاكرة العقل العربى المتجه الى المستقبل .

وهكذا فيما يتعلق بالفارابى مثلا ، حين يمكننا التحليل من ان نعرف انه «حاول التعبير بطريقة واعية عن مجموع القوى الاجتماعية

النامية ، قوى التقدم فى عصره ، من تطلعاتها ومخاوفها» (ص 102)؛ وحين ندرك ان مدينته الفاضلة لم تكن مجرد حلم ميتافيزيقى بل هى حلم له ما يؤسسه فى الواقع ، حلم له دلالته الايديولوجية من حيث انه أراد ان يبحث عن مشروع عدالة مجتمعية لا تعتمد على الفهم القدرى لاوضاع الناس وعلاقاتهم ، نصل الى ان هذه القوة الايديولوجية لحلم الفارابى كما أن تستعاد . ويمضى الجابرى من أجل هذا فى مقارنة فيقول : «لقد تطلعت البرجوازية الفرنسية فى القرن الثامن عشر الى تشييد دولة الحرية والاخاء والمساواة ، دولة العقل والعدل ، وكان روسو ، بعقده الاجتماعى ، المعبر عن تلك التطلعات ، فلماذا لا نرى فى الفارابى روسو العرب فى القرون الوسطى ؟» (ص 113) .

لن نستعيد اذن من فلسفة الفارابى جانبها المعرفى الذى كانت له علاقة بمستوى المعارف العلمية والفلسفية فى عصره ، بل نستعيد الصدى الايديولوجى لهذه الفلسفة .

وكذلك يكون الامر مع ابن رشد الذى يرى الجابرى ان اهم ما تبقى من فلسفته صالحا يمكن ان تستعيده اللحظة الراهنة هو عقلانيته. ولكن الاستعادة لعقلانية ابن رشد لا تكون على المستوى المعرفي بل تكون على المستوى الايديولوجى . لقد كان للموقف الرشدى دلالة ايديولوجية . «لقد قطع ابن رشد مع السينوية ، فلنأخذ منه — اذا كان لابد من استعمال هذه الكلمة — هذه القطيعة ولنقطع بدورنا قطيعة تامة ونهائية مع الروح السينوية «المشرقية» ولنخضها معركة حاسمة ضدها» (ص 61 — 62) ، وهناك فى نظر الاستاذ الجابرى ما يجعل استعادتنا للدلالة الايديولوجية لعقلانية ابن رشد امرا مشروعا . ذلك «ان الروح الرشدية يقبلها عصرنا ، لانها تلتقى مع روحه فى اكثر من جانب ، فى العقلانية والواقعية والنظرة الاكسيومية والتعامل النقدى . تبنى الروح الرشدية يعنى القطيعة مع الروح السينوية المشرقية الغنوصية الظلامية» (ص 65) .

بصدد ابن خلدون يبدو هذا الجدل بين ما هو معرفى وما هو ايديولوجي فى صورة متميزة . هل الواقع العربى الراهن ما زال من أجل فهمه وتحقيق تطلعاته فى حاجة الى فكر ابن خلدون ؟ يجيب

الجابـــرى قائلا : «بالفعل نحن ننطلق هنا من ان اشكالية ابن خلدون ما زالت معاصــــرة لنا ، اى قابلة لان تندمج فى اشكاليتنـــا الراهنة ، وقابلة لان تتفاعل معها وتساهـــم فى توضيحهـــا وتوفيـــر الشـــروط الضرورية لتجاوزها» (ص 376) .

على أن الحاجة الى ابن خلدون من الناحية المعرفية لا تكون الا من حيث ما تقدمه لنا نظريته من مفاتيح لفهم العالم العربى الاسلامى فـــى العصر الوسيـــط ، بل وحتى فى هذا العصر ينبغى فهم حدود الخلدونية . نحـــن ايديولوجيا فى حاجة الى واقعيـــة فكر ابن خلدون ، ولكننا معرفيا فى حاجة الى الكشف عن تناقضات نظريته وعوائقها الابستمولوجية . واول تناقضات النظرية الخلدونية واول عوائقها الابستمولوجية ، فيما يرى الاستاذ الجابرى ، «أن ابـــن خلدون أراد أن ينشىء علما جديدا بمفاهيم قديمـــة ، علما يضع نفسه خارج المنظومة الارسطية ، وفى ذات الوقت يستقى من نفس المنظومة مفـــاهيمه المنطقيـــة وأرضيتـــه الابستمولوجيـــة» (389) .

وحيث اننا ننتمى الى عصر معرفى تجاوز المنظومة الارسطيـــــة وانجز معها قطيعة ابستمولوجية ، فان حاجتنا الى واقعية ابن خلـــدون لا ينبغى أن تجعلنا نتقيـــد بالقيود المعرفيـــة لنظريته . ان نظرتنا الى ابن خلدون ينبغـــى أن تكون نظرة الى مشروع نظرى لم يكتمل انجازه بعـــد لا نظرية جاهـــزة . ولذلك فان المحللين الذين يريدون أن يعتمدوا ابن خلدون يجدون انفسهم أمام مهمة مستقبلية . ان عليهم « أن يكملوا رؤيتـــه ويتعرفوا على ما لم يـــره من خلال ما رآه» (395) .

ان الموقف الايديولوجى الحاضر هو الذى يساعدنا ، فى نهاية الامر، على معرفة الحدود المعرفيـــة لنظرية ابن خلـــدون . ففى هذا الموقف الايديولوجى نزوع نحو المستقبل ، أما الفلسفة الخلدونية ذاتها «فلسفة مغلقة خالية من كل تطلع او استشراف مستقبلى» (ص 407) .

لا يمكن ان نأخذ من ابن خلدون اذن الا ما يتجاوب ـ الناحيـــــة الايديولوجية مع حاضرنا . ولذلك فاننا لا يمكن ان نحقق فلسفة ابـــن خلدون نظريا الا اذا الغيناهـــا واقعيـــا .

نلاحظ اذن ان موقف الجابرى بصدد جميع الفلاسفة يعضـــــى

الاولوية للطلب الايديولوجي الراهن على العناصر المعرفية اتي احتوتها فلسفات أولائك الفلاسفـــة . وهكذا بدلا من أن تكون المعارف التي تم تجاوزها فى عصرنا المعرفي هي التي تحتوى الموقف الايديولوجي ، فـــان هذا المقوف الايديولجى هو الذى ينبغى أن يحتوى على العكس من ذلك هذه المعارف ويتعامل معها من داخل منطقـــه .

هذا الموقف الذى يعبر عنه الجابـــرى بهذه الصيغة يمكـــن ان يطرح تساؤلات . نطرح السؤال كما طرحه احد الدارسين لكتـــاب الجابرى (علي حرب ، دراسات عربية ، أغسطس 1980). «هل القيمة المعرفية لاية فلسفة غير معاصرة لنا ليست قابلة للحياة كما يذهب باحثنا، وأن ما يبقى فقـــط هو مضمونها الايديولوجي؟» وفى محاولته الاجابة عن هذا السؤال يخالف السيد على حـــرب اطروحـــة الجـــابرى فى هـــذا المجـــال . فهو يرى ، بعكس الجابرى ، ان المضمون الايديولوجي لاية فلسفة يبقى لصيقا بتاريخيتها وانه لا تبقـــى سوى قيمتها المعرفيـــة او العلميـــة . فاذا كانت الافلاطونية ، مثلا ، تعبر ايديولوجيا عن مطامح الارستقراطية اليونانيـــة أو تمثـــل موقعا فى الصراع الاجتماعى الاثينى، فان ما تبقـــى من الافلاطونية ليس ارستقراطيتها او تعبيراتها الطبقيـــة وانما القفـــزة العقلية التى مثلتها أى تحديدها للعقل المنهجية التـــى استخدمتها والتساؤلات التى طرحتها . وهذه جوانب معرفية خالصة . والشيء نفســـه يصح على فلسفة الفارابي أو ابن سينا . الاولوية هنا، فى نظـــر على حرب ، تصبح لما هو معرفى لا لما هو ايديولوجـــى . فالمعرفـــى اكثر من الايديولوجي يمكن أن يكون نقطـــة انطلاق لموقـــف جديـــد معاصـــر .

والواقع أن مثل هذا التساؤل يجد ما يبـــرره ، ذلك لان فلسفـــة الفارابى مهما تكـــن واقعيتها بالنسبـــة لعصرها ، فانها تبدو لنا اليوم واقعية طوباويـــة . فماذا يفيـــد الايديولوجيا المعاصرة عند استعادتها لفلسفة الفارابى ؟ وهل نستعيـــد اثناء ذلك كل فلسفته ؟ ما الـــذى ستستفيده الايديولوجيـــا المعاصرة ، التى تريد أن تكون عقلانية ، من طوباويـــة الحلـــم الفارابـــى ؟

ويمكن ان نصوغ من جهتنا سؤالا آخـــر هو الآتى : تريد القراءات التى يقترحها الجابرى أن تحقق ، فى الآن نفسه ، هدفين هما فهم التراث

الفلسفي واستيعاب معقوليته ، من جهة أولى ، ثم استثماره ايديولوجيا من جهة ثانية . الا يمكن ، اذن ، أن تنسحب ، بصورة لا نعي بها ، الصفة الايديولوجية للهدف الثانى علي الصفة العلمية للهدف الاول ؟ بتعبير آخر ، ان ارادتنا فى الاستثمار الايديولوجي الراهن للتراث الفلسفي يمكن أن يشوش على عملنا المنهجي من اجل فهم هذا التراث واستيعاب معقوليته ضمن حدوده التاريخية ، وبذلك لن يكون فهمنا للتراث الا فهما ايديولوجيا قد يعكس موقفنا ويستجيب لطموحاتنا فى الحاضر ولكن دون أن يعكس بصورة موضوعية حقيقية ذلك التراث .

تلك اذن اهم النقط التى ارى ان الجابرى قد طبق فيها مفهوم الايديولوجيا . وقد رأينا ان اجرائية هذا المفهوم قد مكنت الجابرى من بلوغ نتائج جديدة فى فهم تاريخ الفلسفة الاسلامية . كما رأينا أن فهم الاستاذ الجابرى لهذا المفهوم الاجرائى فى قدرته على التشكل قد جعله يجاوز التطبيق الآلى لهذا المفهوم ولا يرى فى تطور الفلسفة العربية الاسلامية ذلك الخط المستقيم من التطور الذى رآها عليه بعض الباحثين الذين حاولوا تطبيق نفس المنهج .

ولقد رأينا من جهة اخرى ان التناقضات الاساسية لاستثمار هذا المفهوم الاجرائى ، لا تتجلى فى استعماله على مستوى فهم معقولية التراث فى علاقته بلحظته التاريخية ، بل تتجلى فى استثماره من اجل استغلال عناصر من التراث لبناء موقف من قضايا اللحظة الراهنة ؛ حيث ان الصفة الايديولوجية لهذا المستوى الاخير قد تنعكس بصورة لا واعية على المستوى الاول .

واذا كنت قد اثرت مثل هذا التساؤل ، فلانى ارى ان جهدا مقبلا للجابرى ينبغي ان يتجه فى جزء منه ، الى تعميق هذه النقطة وتقوية الدليل على صدقها ، لانها حقا من بين الافكار المميزة لدراسات الاستاذ الجابرى بنوع من الخصوصية .

ب — المفهوم الثانى الذى يستخدمه الجابرى هو مفهوم الاشكالية . ولفهم اوجه اللجوء الى هذا المفهوم نبدأ بتعريفه عند الجابرى . فى مقدمة كتابه يعرف الجابرى الاشكالية كالتالى . «الاشكالية منظومة

من العلاقات التى تنسجها ، داخل فكر معين ، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفــر امكانية حلهــا منفــردة (...) ان الاشكالية هي النظرية التي لم تتوفر صياغتهــا ، فهي توتــر ونــزوع نحو النظرية ، اى نحو الاستقرار الفكــرى» (ص 29) .

طبقا لهذا التعريف يرتبط مفهوم الاشكالية بمفهوم آخر هو البنية، لان الاشكالية ذاتها بنية من الاشكالات . والواقع أن مفهوم الاشكالية عنــد الجابرى هو المفهوم الاساسى فيما يدعوه ضمن منهجه بالتحليل البنيــوى . ينبهنا الجابــرى منذ البدايــة الى انه لا يلجأ الى التحليل البنيــوى معزولا عن التحليل التاريخي او عن الطرح الايديولوجى . ان التحليل البنيــوى دراسة للفلسفة الاسلامية فى حالتها استاتيكية ، وهذا قبل آن يأتــي التحليل التاريخــى والطرح الايديولوجي لينظر الى هذه الفلسفــة من ناحية ديناميتها .

يستعمل مفهوم الاشكالية هنا للدلالة على وحــدة فكر فيلسوف ما، ثم فى مستوى ثان للدلالــة على وحدة الفكر النظرى بالنسبة لفتــرة تاريخية بأكملها . وفى نظر الجابرى فان ادراك هذه الوحدة يمهدنا الى ادراك أكثــر موضوعية لفكر الفيلسوف الذى نكون بصدد دراسته او لفكــر الفترة الحضارية التى قد تكون موضوع تحليلنــا .

نجد هذا المعنى بصدد حديــث الجابــرى عن ابن خلدون . وهو بــدأ ذلك فى كتابه الاساسي عن هذا الفيلسوف . (العصبية والدولة ، دار النشر المغربية ، ط 2 ، 1978) . كما أنه يستمر فيه فى البحــث الذى نشــره فى كتابه «نحن والتــراث» : ابستمولوجيا المعقــــول واللامعقول فى مقدمة ابن خلــدون . معنى الوحدة التى تعنيها الاشكالية هنا أن فكــر فيلسوف كابن خلــدون ينبغي ان يدرك أولا من حيــث هو بنيــة . وهذا فى الواقع منهج مضاد للمناهج التجزيئية التى يلجأ اليها عــدد من الدارسين لابن خلــدون . اذ آن اهتمام هذا الدارس بهــذا الجانــب او ذاك ، تبعــا لاختصاصه او لهدف يهدف اليه ، قد أدى الى فهــم تجزيئى لفكــر ابن خلــدون والى اعلاء هذا الجانــب من فكــره او تــرك هذا الجانب الاخــر دون اعتبار العلاقة التــى تربطه ببقيــة عناصر فلسفــة هذا الفكــر . وهكذا فان المعقــــول واللامعقول فى مقدمة ابن خلدون لا ينبغــي فهمهما متمايزيــن، بل كما

هما من حيث ترابطهما فى وحدة الفكر الخلدوني الذى ينطلق من ثنائية النفس والعقل ، ومن ثنائية دور كل من العقل والنفس فى العلوم الشرعية والعلوم العقلية على السواء . دون ذلك قد تبدو لنا جوانب اللامعقول فى مقدمة ابن خلدون كما لو كانت تمثل نقصا فى مضمون هذه المقدمة .

يستعار مفهوم الاشكالية ايضا للتعبير عن وحدة الفكر فى فترة حضارية باكملها . وهكذا بالنسبة للفلاسفة اليونانيين . فان اختلافاتهم تمكننا من تمييز اشكالية كل واحد منهم عن الآخر . أما اذا نظرنا الى الفلسفة اليونانية ككل فى علاقتها بالفلسفة العربية الاسلامية فانها تبدو هنا بنية واحدة فى مواجهة بنية جديدة ، بحيث ان لكل من البنيتين ثوابتها . فالثابت بالنسبة لبنية الفكر اليوناني هو : «لاشيء من لا شيء» . اما ثابت بنية الفكر الاسلامي فهو «الخلق من لا شيء» وهو ثابت أساسى لا يمكن الاستغناء عنه والا انهارت البنية كلها .

ان استخدام الجابرى لمفهوم الاشكالية ، من حيث هي تعبير عن وحدة العناصر المكونة لفكر ما ، استخدام ايجابى فى نظرنا لانه يقى من الوقوع فى بعض المزالق المنهجية فى فهم تاريخ الفلسفة عامة وتاريخ الفلسفة الاسلامية بصفة خاصة . ان هذا يقينا اولا من خطأ ارجاع كل عنصر من فلسفة اى فيلسوف الى اصول بعيدة مفترضة، والنظر الى تلك الفلسفة كما لو كانت مجرد مزج اعتباطي بين عناصر مختلفة يمليها مزاج الفيلسوف المدروس . ان مفهوم البنية يقدمنا هنا فى فهم فكر الفيلسوف من حيث هو تركيب جديد يختلف عن العناصر المركبة له مجزاة . ومن ناحية اخرى فان مفهوم البنية يفيدنا فى التقدم فى فهم قراءة الفلاسفة المسلمين للفلاسفة اليونانيين ، باعتبار أن هذه القراءة لم تكن مجرد تكرار او مجرد تاثر سلبى ، بل كانت قراءة فلسفية اعتمدت على بنية مختلفة لها ثابت يختلف عن ثابت البنية المقروءة .

ج — المفهوم الاساسي الثالث هو مفهوم القطيعة المعرفية . ويمهدنا مفهوم الاشكالية لفهم دلالة استخدام هذا المفهوم الجديد . فالقطيعة الابستمولوجية هي الانتقال الى اشكالية جديدة . وقد استعمل الاستاذ الجابرى هذا المفهوم على مستويين . أولا : القطيعة

الابستمولوجية التي انجزها ابن رشد في المغرب مع اشكالية الفلسفة العربية الاسلامية في المشرق ، مؤسسا بذلك ما يدعوه الجابري مدرسة فلسفية مغربية لها اشكاليتها النظرية الخاصة . وثانيا : القطيعة الابستمولوجية التي يرى الجابري ان انجازها مطلب من مطالب لحظتنا الحضارية . في المستوى الاول يدخل مفهوم القطيعة الابستمولوجية ضمن التحليل العلمي البنيوي والتاريخي ، وفي المستوى الثاني يدخل هذا المفهوم ذاته ضمن الرؤية الايديولوجية التي ينطلق منها الجابري لفهم التراث الفلسفي .

عندما قدم الجابري اقتراحه باستخدام هذا المفهوم للتعبير عن موقف ابن رشد من الفلاسفة المسلمين في المشرق ، وكان ذلك في «ندوة ابن رشد» ، ساد الحاضرين شعور مزدوج باستخدام هذا المفهوم . فمن ناحية أولي أن في هذا الاقتراح لا شك جدة قد تزيد من قدرتنا علي فهم تاريخ الفلسفة الاسلامية . ومن جهة اخرى بدا ان استخدام هذا المفهوم لا يعبر عن واقع فلسفة ابن رشد بصورة مرضية لان هذه الفلسفة لا تقطع في نظر البعض مع الاشكالية العامة للفلسفة العربية الاسلامية .

وأود قبل مناقشة هذا المفهوم ان اوجز فكرة الجابري بصدده . ان أول ما يظهر أن ابن رشد يحقق قطيعة ابستمولوجية مع فلسفة المشرق هو انه يدرك مواقف فلاسفة المشرق في وحدتها بوصفها تمثل ، في نهاية الامر ، اشكالية واحدة . حقا ان ابن رشد ينتقد الغزالي الذي ينتقد الفلاسفة ، ولكن هذا لا يعني انه يقبل ما يقول به الفلاسفة ، بل انه يعترض عليهم بدورهم بقدر اعتراضه على الغزالي . ان ابن رشد «ينظر الى الفكر النظري في المشرق كفكر واحد تجمعه وحدة المنهج» (ص 235) .

لقد كان الفكر الفلسفي في المشرق يعتمد منهجا واحدا هو «الاستدلال بالشاهد علي الغائب» . ومنطق هذا المنهج ان البحث فيه لا يكون عن النتيجة ، كما هو الشأن في القياس الارسطي ، بل يكون عن الحد الاوسط ، وهذا لان النتيجة معطاة سلفا في الشريعة.

واما غاية هذا المنهج فهو الجمع بين عالم الحس وعالم الغيب .

فقد كانت اشكالية الفلسفة فى المشرق هي دمج الدين بالفلسفة ، وكان لقيام هذه الاشكالية ما يبررها من حيث الارضية المجتمعية التاريخية . فقد كان الهدف المجتمعي التاريخى المنشود هو التوحيد على مستوى اللغة والعقيدة والايديولوجيا . كان المشرق يعرف تمزقا سياسيا ، وكان نشدان الوحدة النظرية يبدو للمفكرين المسلمين مدخلا الى تحقيق الوحدة السياسية ورفع حالة التمزق على مستوى المجتمع والدولة .

اما بالنسبة لابن رشد ، ومعه فى ذلك فلاسفة المغرب الاسلامي ، فقد كانت هناك ارضية مجتمعية تاريخية مختلفة . ولذلك فان الاشكالية التي استجابت لواقع التاريخ فى المشرق اصبحت فى واقع المغرب اشكالية قد استنفذت وظيفتها المعرفية ودورها الايديولوجى . فكان ذلك دافعا الى انجاز قطيعة ابستمولوجية مع هذه الاشكالية . ان الارضية التاريخية للاشكالية المدرسة المغربية التي مثلها ابن رشد هى الثورة المجتمعية التى كان يقودها ابن تومرت ، وهي ثورة كانت تدعو الي الرجوع الى الاصول بالمعنى الذى يكون به هذا الرجوع تخطيا لكل الوسائط بما فيها الفلاسفة . لذلك وحيث أن فلاسفة المغرب قد وجدوا انفسهم متحررين من الشروط المجتمعية التي حتمت علي فلاسفة المشرق الانطلاق من اشكالية الوحدة ، قد وجدوا انفسهم متحررين من هذه الاشكالية ذاتها ومدعوين الي الانطلاق من اشكالية الفصل بين الدين والفلسفة باعتبارهما بنائين اكسيوميين مختلفين لا يمكن الاستشهاد بواحد منهما على الاخر .

لا اشك فى ان استخدام مفهوم القطيعة الابستمولوجية هنا ايجابى من حيث انه يجعلنا نجاوز نظرة الاستمرار الى تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية ، تلك النظرة التي سقطت فيها كل التحليلات اللاتاريخية ، ولكن التي لا تنجو منها ، مع ذلك التحليلات التى تنطلق من المنهجية الجدلية التاريخية .

غير انى أريد ، فى ايجاز ، ان اصدر ملاحظتين على هذا الاستخدام لمفهوم القطيعة الابستمولوجية .

فأولا ينبغى اضفاء النسبية على القول بوجود قطيعة معرفية

بالنظر الى أن هذه القطيعة تتم ضمن مجـال الفكر الاسلامي الـــذى تحافظ مع ذلك على ثوابته الاساسيـة .

وثانيـا أن القول بالقطيعة ينبغي ان يستجيب وهو مطلـب ايديواوجي لقراءة علمية مدققة لكـل تـراث ابن رشـد .

هذه بصفة عامة اهم المفاهيـم التي استخدمها الجابرى فى منهجه لدراسة التـراث . ولا اشك فى أن محاولـة الجابرى اضافة ثرية الى الدراسـات العلمية للتـراث الفلسفى ، شريطة ان تضفى هذه المحاولة على وعيها بالجـدة صفة النسبية ، وان تـدرك ذاتها منخرطة ضمـن وعى منهجي جديد بمسالـة التـراث يضاف اليه مفكرون آخرون يلتقون مع الجابـرى فى المعطيات العامة للمنهج وان اختلفوا معه فى بعـض نتائج التطبيـق . فاختلافهم معه فى التطبيق لا يعني انهم يتبنـون منهاجا مطبقـا ، بقـدر ما يعني اختلافا فى وجهـة تطبيق نفس المنهـج . فهذا الاضفـاء لصفة النسبيـة مطلب معرفى وايديولوجي فى الوقـت ذاته لوضع قراءات الجابرى فى مكانها الموضوعى من ضمن دراسة التراث، كما انه ، من جهة اخرى ، مطلب معرفي وايديولوجي بالنسبة لمهمـة المستقبل : مهمة النقـد العلمى لبنيـة العقل العربي .

فشل المشروع الفلسفي - السياسي في المدينة الاسلامية

حول كتاب عبد السلام بنعبد العالي : (الفلسفة السياسية عند الفارابي)٠

سعيد بنسعيد

لعله من نافلة القول ان نؤكد بدورنا بأن نبحث في تاريخ الانتاج النظري في الاسلام يعرض اساسا لمسألة الحضور اليوناني في الفكر الاسلامي — ويكفينا في هذا الصدد أن نلقي نظرة خاطفة على الكتب التي تؤرخ للفلسفة الاسلامية حتى نتبين هذا الامر بجلاء كبير ، بل انه يمكن القول ابعد من ذلك بأن البحث عن الاثر الاغريقي الخفي او الظاهر ظل زمنا طويلا هو الموجه لذلك البحث ، بمعنى انه ظل تساؤلا حول الكيفيات المختلفة التي تمثل بها الفكر الاسلامي الثقافة اليونانية وسؤالا حول حسن فهم أو سوء فهم ما قاله افلاطون أو قرره ارسطو أو غيرهما من فلاسفة اليونان . استطاع ذلك النوع من البحث أن يمارس عملياته المقارنة بطمأنينة مثيرة ، بكيفية تشعرنا بأن الغرض من البحث في الفلسفة الاسلامية في العصر الوسيط او التاريخ لها يقتصر على مقابلة راي المفكر الاسلامي بنظرية الحكيم اليوناني ذلك ان كل شيء قد تقرر عند «الاوائل» ولا يعني الباحث سوى الانتباه الى الثوب العربي او الاسلامي الذي يلبسه القول المتقدم — ونحن نرى في تعليق روزنطال على كتاب الفارابي (آراء اهل المدينة الفاضلة) صورة نموذجية للموقف المشار اليه «هذا الكتاب هو في جزئه السياسي

معتمد على جمهورية افلاطون وبنسبة أقل على الاخلاق الى نيقوماخوس لأرسطو . وبنيته العليا لاهوتية ميتافيزيقية تستوحي من تيماووس لافلاطون واتولوجيا المنسوب لارسطو» (1) .

نعم ، ان مسألة الحضور اليوناني في الفكر الاسلامي مسألة محورية ، والتساؤل حول ذلك الحضور تساؤل مشروع ، بيد أنه لا يكون كذلك ان هو اكتفى بالتساؤل حول الكيفية التي تم بها ذلك الحضور، اذا هو لم يطرح السؤال المتعلق بمعني ذلك الحضور . معنى ذلك الحضور بالنسبة لحضارة الاسلامية . كحضارة مستقبلة ، منفعلة . حضارة تختار شيئا فتأخذه وتدع آخر فتتركه — ولكي يكون حديثنا اكثر تحديدا يتعين ان نضيف : معني ذلك الحضور بالنسبة للمناخ الفكرى الذى يتم فيه الانطلاق من الحضارة الاسلامية ، ذلك اننا نعلم اليوم بأن الراى اليونانى الواحد عرف كيفيات مختلفة من الفهم والتأويل عند المفكرين الاسلاميين حسب ما يكون الامر متعلقا بالمعتزلة او بالاشاعرة ، بالحنابلة او بالشيعة . وهذا يعني بأن الفكر الاسلامى لم يعرف رجلا واحدا اسمه ارسطو ، ولم يقرا كتابا واحدا هو الاخلاق النيقوماخية ، وانما فهم كل فريق منهم المعلم الاول وكتابه على نحو مختلف ، ان لم يكن مخالفا تماما . ونحن متى أدركنا هذه المسألة فان عددا هائلا من الاسئلة التى شغلت مؤرخي الفلسفة الاسلامية تصبح بالنسبة لنا اليوم غير ذات جدوى ، لانها ربما كانت فى الواقع غير ذات موضوع . ان الاهم مثلا لا يكون هو معرفة ما اذا كان الفارابى قد قرأ كتاب «السياسة» لارسطو ، ام أنه اكتفى بجمهورية افلاطون ، ولا كون الفارابي عرف «الاخلاق النيقوماخية» أو لم يعرفها، بقدر ما يكون هو معرفة الكيفية التي قرأها بها ، اى معرفة الاهداف الواعية او غير الواعية التى كان يرومها من تلك القراءة . كذلك لا يكون الاهم هو أن نؤكد او ننفي خطأ اعتقاد الفارابي فى نسبة كتاب الاتولوجيا الى ارسطو ، ولا ان نقرر ما اذا كان الفارابي يعتقد حقيقة بأن الفيلسوفين اليونانيين يقولان نفس الشىء فى حين انهما كانا فى الواقع مختلفين ، أم انه كان يدرك عمق الاختلاف بينهما ولم تكن دعوة «الجمع بين رأيى الحكمين» سوى حجة لدرء تهمة الاختلاف بين شيوخ الفلسفة وعمدتها ، لا يعنينا هذا بقدر ما يعنينا معرفة الاهداف التي كان ذلك العمل يروم تحقيقها . واخيرا لا يعنينا

فى شيء ان نقـرر بأن الفـارابي كتب «مدينـة فاضلة» على غرار مـ‍ـ كتـب افلاطون قبلـه كتـاب الجمهورية ؛ وأنه كان يبغى اصـلاح الاوضاع الفاسـدة اصلاحا تجريديا على مستوى النظـر ، مثلما كان الفيلسـوف اليونانى يربـط فى محاورته المطمح بين اصلاح المدينـة واصلاح الفـرد ، هناك مغريات قوية تدفع الى عقد مقارنات مماثلـة بيد ان الواقع هو ان هنالك اختلافا بنيويا قويا بين كل من المجتمـع الاثيني فى القـرن الرابع قبل الميلاد ، والمجتمع الاسلامي فى القـرن العاشر بعـده . اختلاف تتجلى مظاهره الواضحـة فى الاختـلاف بين صورة الفيلسوف ودلالة الفلسفـة عند كل من المجتمعين . اختلاف بين نظـام سياسى وفكرى كان الفيلسوف فيه «مواطنا» يشارك بمثل مـا يشارك به كل المواطنين فى «المدينـة» ، ونظام سياسى وفكرى جعـل من الفيلسوف نوعا من الكائن الغريب ، بالمعنى الذى يكون فيه الغريب مضطهـدا .

ولكن الاكتفاء بالنظـر الى المسألة على هذا النحو قد يرجع بنا الى محاولات التبـرير المعروفة عنـد مؤرخي الفلسفـة الاسلامية ، تلـك التى تفسر كل عمل الفلسفـة الاسلامية بكونها كانت جهدا متصـلا لدفاع عن شرعية الوجود فى مجتمع لم يكن يرتاح كثيرا الى مبادئهـا ونتائجها ، فكان الفيلسوف الاسلامى لا يكف عن التأكيد بـأن «الحكمة والشريعة» تقولان نفس الشيء فى نهايـة المطاف . وربما كان جـواز المرور الوحيد عند الفيلسوف الاسلامي هو الصاق صفة الواهـم او الحالـم به : هو يكـون كذلك متى انصرف الى رسم «المدينة الفاضلة» التي يقتضى تحققها شروطا فكرية موغلة فى الحلـم والتجريـد ، ولا علاقة لها بواقـع الاحداث السياسية او بطبيعة الوجود المجتمعـي . الفيلسوف اذ شـاعر او قاص ، وهو احسـن صورة طـالب موعظة عند حكماء «الاوائـل» . ولكن الفيلسوف الاسلامى عند ما يكون حالما لا تكون له تلك الصفـة عندنا الا بالنسبـة نفهم منخلف لمعنى كل من الحلم والاسطـورة (وذلك ما لم يفهمه احد النقـاد الذين كتبـوا عن «الفلسفة السياسية عند الفارابي» (2)) ، بالنسبة لفهم لا يدرك الوظيفة الفاعلـة للاسطورة باعتبارها تحقيقـا وهميا لعالم منشـود . الفيلسوف الاسلامى اذن (والفارابي نموذجه الواضح فى هذا المجـال) يحلم اذن على الطريقة اليونانية ، تلك الطريقة المثلى التى تجعل صلاح المدينـة

مقدمة وشرطا ضروريين لصلاح الفرد ، وتجعل تحقق السعادة فى «المدينة» مقدمة واطارا ضروريين لتحققها فى «النفس» . الفارابى اذن فيلسوف حسب النمط اليوناني فى الظاهر (وهو النمط الوحيد الممكن للفيلسوف فى العصر الوسيط : من حيث الظاهر) ، وهو ايضا صاحب «اراء» سياسية ، ولكن كل شيء فى واقع وجوده المجتمعى يبعد به عن الطريق اليوناني ، بل ربما كان يحارب ذلك الطريق جهارا — وهذا وجه من أوجه الاشكال عند فلاسفة الاسلام .

يجب اذن ان ننطلق فى فهمنا الفيلسوف الاسلامي من هذه الفرضية التى تقضى بتوفر مشروع فلسفى — سياسي معا عند الفارابى . ليس فقط كما يتحدث عنه الفارابي ، وكما قد يبدو لنا انه يعتقد انه واع به ، وانما على العكس من ذلك بالقدر لا يكون واعيا فيه بذلك المشروع تمام الوعي . ما يعنينا هو المشروع (الفرضية) كما نسمح لانفسنا باعادة بنائه ، اى المشروع الفلسفى وقد غلفه ستار الحلم : ان الحلم يسعفنا مرة اخرى بما لا تسمح به اليقظة . والحلم السياسي هو بيت القصيد — ولذلك فنحن نوافق عبد السلام بنعبد العالى موافقة تامة عندما يعلن مرة بأن «مشروع الفارابى الفلسفى سياسي فى مرماه» (ص 20)، واخرى بكوننا «لا نشعر بان المعلم الثاني يريد ان يطرق قضايا السياسة ضمن اطار الميتافيزيقا بقدر ما نعتقد عكس ذلك» (ص 18) . ونحن نريد أن نضيف الى هذا التقرير ملاحظة واحدة فقط ، ملاحظة نعتبرها فى تقديرنا الشخصى مسألة اساسية : يمكن القول اجمالا بأن البحث فى المسألة السياسية طرح فى تاريخ الاسلام النظرى على نحو جعل ذلك البحث لا يتخذ صيغة تعبيرية واحدة ، وانما هو قد عرف صيغا تعبيرية اختلفت بين المتكلمين والفقهاء ، والفلاسفة واصطبغت بلون التيار السياسي الذى كانت تصدر عنه بحسب ما يكون الامر متعلقا بأهل السنة الحنابلة او الاشاعرة منهم او بالفرق الشيعية الباطنية منها والامامية على السواء — تكمن قيمة هذه الملاحظة عندنا فى كونها كانت تحدد لفكر المفكر الاسلامي المجال السياسي الذى يتحرك فيه وترسم له الابعاد الضرورية للمناخ الفكرى الذى ننتمى اليه (3) — (ونحن سنرجع الى هذه المسألة ثانية فى القسم الاخير من هذا العرض) .

هناك مشروع سياسي ـ فلسفي عند الفارابي اذن ، وذلك المشروع يتخذ شكله التعبيري في صورة المدينة الفاضلة المرجع والاساس ، وذلك ما يوافق عليه مؤلف «الفلسفة السياسية عند الفارابي» . وما يرى ان صعوبات جمة قامت في وجه تحققه : صعوبات ترجع الي ظروف موضوعية ، مجتمعية وسياسية ، واخرى ترجع الى موانع ذاتية فرضها قلق الفارابي واضطرابه في الحكم بين السلب والايجاب . نحن اذن امام مشروع الفارابي كما يصوغه عبد السلام بنعبد العالي ـ كما يعتقد بانه يتعين النظر اليه انطلاقا من جهده الشخصي في قراءة الفارابي في ضوء محيطه الفكري والسياسي .

نعتقد ان الخطوط الاساسية الممهدة لحديث بنعبد العالي عن مشروع الفارابي ، أو بالاحرى عن صعوبات ذلك المشروع ، ترتد في الواقع الى فهم مسالتين اثنتين ـ اولاهما هي افلاطون كما يفهمه الفارابي ويتحدث عنه ـ وثانيهما هي مسالة السلطة والدولة وطبيعة العلاقة التي يقيمها الفارابي بينهما .

1 ـ الفارابي وافلاطون :

لا يستطيع مطالع الفارابي أن يفلت من سيطرة اغراء شديد يمارسه عليه الفارابي ذاته ، ونقصد به اغراء الحديث عن افلاطون . اغراء لا يكون مصدره فقط هو ضرورة الحديث المقارن بين «الجمهورية» و «اراء اهل المدينة الفاضلة» ، وانما هو يتجاوزه ليصبح مقارنة بين الرجلين . والمؤلف يؤكد عدة مرات وبكيفيات مختلفة أن كل المقابلات بين الفيلسوف اليوناني والفيلسوف الاسلامي تظل مقابلات قسرية تحمل اجبارا كبيرا . ليس فقط في كوننا نفشل في ايجاد مقابل عند افلاطون لبعض المدن الفاسدة التي يتحدث عنها الفارابي ـ ولا في كوننا لا نجد عندها «وحدة في المفاهيم» وانما أساسا الى كون «جوهر الاختلاف» لا بين المدينتين فحسب ، بل بين حضارتين وتصورين لطبيعة الفلسفة وممارستها» (ص 70) . بين موقف يوناني يجعل الفلسفة حوارا مستمرا ، وموقف يجعلها اراء «اصبحت تتعلم وتعلم» كما يقول الفارابي . كذلك هو يجتهد في الحديث عن البنية الاجتماعية المتمايزة بين كل من الوجود اليوناني والوجود الاسلامي ـ هو يدافع عن فكرته بقوة شديدة ، مثلما هو يجتهد في اظهار تلك الفروق حتى على مستوى

المقارنــة الفكرية الخالص بين «الجمهورية» و «المدينة الفاضلــة» . هناك مثلا تمايــز واضح بين دلالة الجنـد عند افلاطون ودلالته عنـد الفارابي (ص 91) . وهناك بون شاسع بين دور رئيس المدينة عند كل من الفيلسوفين (ص 88 ــ 89) . ولكن الذي يحدث هو أن بنعبد العالي ينســاق بـدوره ، رغم كل الاحتياطات التي يبنيها ، وراء تلك المماثلة بين الفيلسوفيـن اليوناني والاسلامي . وأول مظاهر تلك المقارنة تتعلق بشخص الفارابي التي يكـرر سلوكا سبق لافلاطون ان سلكه . هو يشـرح اتجاهه الى سيف الدولة الحمداني بكونــه «توخى فيه (الرئيس الفاضل) الذي (جاهد) في سبيل انقاذ الامبراطورية الاسلامية» (ص 24)، فكأنه عند المؤلـف المعادل العربـي لشخصية ديـون الملك المستنير الذي كـان افلاطون يحلم بتحقيق مشروعه الفلسفي ــ السياسي على يده . ولكننــا نعلم ان افلاطــون قد مني بالفشل وانه عبـر عـــن فشله بالهــرب ــ وبنعبد العالي يقــرر ايضا ، من اجل اتمام الصورة المقارنة ، بــان الفارابي قد فشل وان تعبيره عن الفشل كان بالانـزواء في بــلاط سيــف الدولــة .

نجـد صورا اخرى لهذه المقارنة ، او بالاحرى لاغراء المقارنة . في شرح بنعبد العالي لمعنى كل من التعليم والنوابت عند الفارابي . يذكـر المؤلــف بان حديــث الفــارابــي عن اثــار اشكــالا شديـدا عند مؤرخي الفلسفــة الاسلامية ، واعتبره البعض علامة عن الميــول الشيعية عند الفارابي اعتبارا للاهمية القصوى التي يحتلها في نظريته والتي تذكــر القارىء بالتعليم لــدى الشيعة والذي جعل بعض فرقها تلقب بالتعليمية . لكي يحســم المؤلــف في امر هذا الاشكــال يعلــن ببساطة شديدة ان «التعليــم المقصود في مدينة الفارابي ليــس هو تعليم الشيعة وانما هو التعليم الذي يتحـدث عنه افلاطون في جمهوريته (28) . وهذا تقرير لا يعنــي في تقديرنا اظهار التاثــر الشديد بافلاطون لــدى المعلم الثانــي بقــدر ما يعمل على توجيه القارىء في الاتجاه المخالــف لذلك الذي يدافــع عنه مؤلف الكتاب . اما فيما يتعلق بالنوابت فــان ما يمثلونه من خطــر على المجتمع الاسلامي في تقدير الفارابي يعــادل ما كان السوفسطائيون يمثلونه بالنسبــة لافلاطــون : «هذا الخطاب هو الذي يمارسه هؤلاء النابتــة الذين ترجع اليهم البلوى والذين يــرى فيهم المعلم الثاني ما كان افلاطون يــراه في السوفسطائيين (ص 32) .

ولكن الجميل عند بنعبد العالي يظل هو الصورة التي يرسمها لافلاطون كما يراه الفارابي وكما يتحدث عنه. أفلاطون الذي يكون رمز الفلسفة ، مثله في ذلك تماما مثل أرسطو ومن تم فان افلاطون في وجدان الفارابي يكون في بعض الاحيان معادلا لارسطو ؛ ولذلك فهو يشيد بهما معا على قدم المساواة ، وذلك هو التفسير الدقيقي لاربط الدائم بينهما : «ان الجمع بين رأيي الحكيمين ليس راجعا الى خطأ تاريخي أو الى عدم تريث نكرى ، بل انه يرجع الى نوع المعاملة التي كانت ثقافة معينة تعامل بها ثقافة أخرى . انه عائد الى الكيفية التي كان ينظر بها الى الماضي الاغريقي» (ص 97) . ذلك لان افلاطون ــ عند الفارابي ــ مثله في ذلك مثل ارسطو ، بل وككل الحكماء الماضين ، هو عنوان العقل الفلسفي ، وهو الراى نفسه الذي يؤكده بنعبد العالي : «ان الفارابي ، وهو يوفق ، بين رأيي الحكيمين ، كان ينحو نحو عالمية فلسفية تختفي فيها كل الخصوصات وتجمع جماعة الفلاسفة والبشر حول (العقل الفلسفي)» (ص 98) ان للجمع هذا دلالة عميقة في تقدير المؤلف . هو على كل حال ليس أمرا عرضيا وليس هو راجعا الى «تسرع الفارابي في الحكم وعدم اتصافه بالروح الانتقادية المطلوبة من كل باحث في تاريخ الفلسفة «كما يذهب جميل صليبا» (ص 94) وانما الجمع «ضرورة سياسية ما دامت الفلسفة هي التي ستكون أساس الحكم الصالح ، وما دام الحكم الصالح لا يكون كذلك الا اذا قام على اراء صائبة» (نفس الصفحة) .

غير ان هذا الجمع بين الحكمين ، او ان الصورة التى يرسمها الفيلسوف اليوناني فيما هو يتحدث عن افلاطون خاصة سرعان ما تصبح مشوهة زائفة في الممارسة الفلسفية عند الفارابي ، لدرجة يمكن القول معها بأنها تفرغ من محتواها . ان الواقع الاجتماعي الذي عاش فيه الفارابي فرض عليه تقمص شخصية افلاطون المنشود ، افلاطون الذي هو بالضبط الصورة السلبية والمعكوسة لافلاطون الاثيني . ما حدث بالفعل عند الفارابي هو ان محاورة الجمهورية «تتحول .. عند الفيلسوف المسلم الى مجموعة من (الاراء)» (ص 137) . ذلك ما يعني ايضا ان «الروح الانتقادية المتشككة التي تتسم بها سياسة افلاطون (تؤول) الى روح اصلاحية مختنقة عند الفارابي (نفس الصفحة) .

الجمــع فى كلمــة واحدة يعني عند بنعبسد العالى أن «الفارابي اراد ان يستلهم الفلسفــة الاغريقيــة ، ويقراهــا علي ضــوء مــا يمليــه عليه واقعه الاسلامى ولكنه لم يقــع على الروح الانتقادية عند افلاطون، وانمــا ظل سجين الروح التعليميــة عند المعلم الاول» (نفس الصفحة). ذلك ما يعنــي أن الفارابى فشل فى استلهام افلاطــون ، رمز العقــل اليونانــي ، عنــده اعجاب شديد به علي مستوى القول وتشويه على مستوى المحاكاة ــ وذلك هو الايــذان الاول بالفشــل .

2 ــ السلطــة والدولــة عنــد الفــارابــى :

يرتبط الحديث عن الدولة فى الفكــر السياسى الاسلامى بالحديــث عن السلطة ، ارتباطا يكاد يكون معه التنظير للدولة مجرد تنظير للسلطة. يعني هذا القول ايضا ان طرح هذا السؤال المتعلق بالدولة كان هو ذاته ذلك المتعلــق بالسلطة : نهمها وتنظيمها ، وتبرير ما تعانيــه من ضرر وضعف . والواقــع ان البحث حــول معنى الدولة فى الاســلام كــان يتقدم ويتطور علي المستوى النظرى بنفس المقدار الذى كانت فيه السلطة تعانــي من زيادة واضطراد مستمرين فى التشتت . كان ذلك البحــث تساؤلا حــول الكيفيــة التى يكون بها من الممكن تنظيــم الوجــود المجتمعى فى الاسلام على نحــو يكون فى استطاعته ان يراعي ، من جهة اولى ، التطورات السريعــة للمدينة الاســلامية اتى كــانت تعــرف تنامي فئــات وجماعات متعددة المشــارب مختلفة الاجناس والميــولات والاوضــاع الاقتصادية ، كما يراعي ، من جهة ثانية ، المقتضيــات الدينيــة التي تريــد لكل تلك الفئات والجماعــات أن تندرج كلها فــى زمرة «الامــة الاسلامية» الواحدة . ان الذى حدث ، كما هو معروف، هو أن السلطة كانت تعانــى من التصدع والتشتت منذ نهايات الحكــم الاموى . لم يكن الامر متعلقا فحسب بالامارات التى استقلت بالحكــم وتشكلت فى صــورة دويلات منذ قيــام الثورة العباسية ، وانما كــان الامر يعنــي الخلافة العباسية ذاتهــا : ظلت الدويلات البعيدة المستقلة تقــر لها بشرعية الخلافة اسما ، وذلك بصفــة عامــة (خلا الدويلات الشيعيــة طبعــا) فى حين ان القــوة العسكرية فى بغداد ، (تلك التــى اصبح وجودها قدرا لا محيــد عنه منذ خلافــة المعتصم) اصبحــت احيانا تضايقها حتى فى شارات الخلافة ورموزها . لم تعد الخلافــة

العباسية تتوفر حتى على السلطة الشورهية الكاملة ، مع غياب السلطة الفعلية ، فى اعين الافراد البويهيين (4) .

كانت مشكلة المجتمع الاسلامى الحقيقية اذن هى مشكلة السلطة الموزعة ، او غياب السلطة الواحدة القوية القادرة على بناء الدولة الاسلامية ، بدون وجود السلطة الواحدة ، او بدون وحدة السلطة ، لا يكون فى الامكان حفظ الوجود السياسى ، وبدون رفع اسباب الفرقة والاختلاف لا يمكن تحقيق الدولة (5) . ذلك ما ادركه المفكرون السياسيون فى الاسلام بكيفيات مختلفة : حسب المواقع الفكرية التي ينطلقون ، وحسب اختلاف الانتماءات السياسية الصريحة او الضمنية لدى كل واحد منهم . ذلك ما ادركه الفارابى بطبيعة الحال : «الشعر بصعوبة اصلاح الخلافة وايجاد رئاسة صالحة(...) العلاج الحقيقى لخراب البلد ، كان يتمثل بالدرجة الاولى فى اعادة توحيد السلطة وابعاد الطغيان وذلك بتوحيد الرأى وجمع الشتات الفكرى ، وايجاد عقيدة اقوى » (ص 52). اذا لم يكن من الممكن « اجتماع السيوف » حول الخلافة ، كما سيحاول الفقيه الماوردى أن يدافع عن ذلك فيما بعد فانه يكون من الضرورى انشاء رئاسة صالحة «فاضلة» تكون قادرة على تحقيق الوحدة السياسية الضرورية. كذلك اذا لم يكن من الممكن تحقيق الاجتماع حول مذهب واحد قوى بعينه ، فلا اقل من «جمع الشتات الفكرى وايجاد عقيدة اقوى» — ولكن القادر على ذلك لا يكون شيئا آخر عند المعلم الثانى سوى الفلسفة — هى وحدها «التى بامكانها ان تقضى على الخلافات الفكرية» (ص 30) كما يلخص المؤلف بهذا القول رأى الفارابى .

نحن اذن امام سلطة روحية قوية تمتلكها الفلسفة — او نحن امام معنى اول للسلطة الفارابى . كما أن هناك معنى ثاني للسلطة الروحية يعرفه الفارابى ويؤمن بقوة فعاليته وهو الملة ومهمتها « هى ان تخاطب الجمهور وتجعله يدرك من طريق التخييل والاقناع ما يدركه الحكيم عن طريق التصور والادراك العقلى» . «السلطتان — او المعنيان الاثنان للسلطة الروحية — هما ملتحمان فى الواقع — تتمم الواحدة منهما عمل الاخرى ، لانهما تقصدان فى العمق نفس الشىء لان «الاشياء النظرية والعملية (...) اذا كانت فى نفس واضع

النواميس فهي فلسفة ، واذا كانت في نفوس الجمهور فهي ملة» (ص 100) هما يقصدان نفس الشيء مع مراعاة فارق واحد بسيط يؤدي الى تحديد أكثر دقة لدور الملة في المدينة الاسلامية ولوظيفتها علي وجه الخصوص . وظيفة الملة عند الفارابي في رأي بنعبد العالي لا تكون «وظيفة معرفية ، ولا تقاس الملل عند الفارابي بما تحمله من حقائق . بل ان قيمتها توجد في وظيفتها المدنية والدور السياسي الذي تناط به داخل المدينة من جمع للشتات وتوحيد للاراء» (ص 101).

تلك هي باختصار شديد طبيعة السلطة كما نعتقد ان المؤلف يوضحها في حديثه عن الفارابي ومشروعه السياسي ــ كما يكون فهمها ممهدا لفهمنا لمعنى الدولة ذاته ، لمعنى «دولة المدينة الفاضلة» أو الدولة الوحيدة القادرة علي تحقيق وحدة السلطة السياسية . يبقى علينا الآن ان نفهم طبيعة هاته الدولة الفاضلة ، الدولة الطوباوية ، تلك التي يكون بنعبد العالي دفعنا تمام الدقة عندما يعلن بأنها «موجودة في دماغ رئيسها قبل أن توجد كواقع اجتماعي. انها برنامج وتخطيط وليست نظما اجتماعية» (ص 87) . والمؤلف ينفي ان يكون المقصود بهذه المدينة عند الفارابي هو المدينة في معناها اليوناني معارضا بذلك المستشرق روزنطال الذي يرى في عمل الفارابي مجرد اسقاط مفاهيم على واقع مغاير . كذلك هو يخالف رأي جميل صليبا الذي يرى في مدينة الفارابي «اتحاد الامم كلها واجتماعها حول ملك واحد» . المدينة عند الفارابي هي ما يرادف الاجتماع في المعنى الخلدوني للعبارة . يمكن القول أيضا بأن المقصود منها هو الامة (6) .

كيف يكون في امكان السلطة الروحية أن يؤدي الي تحقق المدينة الفاضلة ، وكيف يصبح هدف بناء المدينة الفاضلة طريقا لانقاذ المدينة الاسلامية المتحققة في الواقع ؟ علي هذه الشاكلة نستطيع أن نصوغ المشروع الفارابي في كليته ــ منظومة فلسفية وسياسية يطرحها صاحبها كبديل لحل المشكل المستعصي في تاريخ الاسلام : مشكل الدولة او التنظيم السياسي للجماعة الاسلامية . والفارابي يقدم الصياغة الفلسفية لهذا الجواب ، مثلما هو يقدم الصورة النموذجية لاخفاق المحاولات المماثلة في ذلك التاريخ . هناك اخفاق

وفشل ، لان هنالك صعوبات ذاتيــة وموضوعية قامت فى وجه المشروع الفارابى : صعوبات امكن له ان يعــى بعض مظاهرها فيعلن عن ضيقه وتبرمه، وصعوبات اخرى ، اكثر غوة ، لم يكن له ان يمتلك القــــدرة علــى الوعــى بها .

فشــل المشــروع السياســى الفــارابــى :

يفرد بنعبد العالى نصلا شيقا للحديث عن « صعوبــات المدينة الفاضلة» ، ولكننا نــرى ان الكتاب كله اتى فى الواقع كمحاولة للحديث عن فشل تلك المدينــة ولتفسير الاسباب التي ادت الى ذلك الفشل . هناك اسبــاب موضوعية : اجتماعية وسياسية تتعلق بالمجتمع الاسلامي فى الشــرق العربى فى القرن الهجرى الرابع . واسباب ذاتية ترجع الى الفارابــى والى نشله الشخصــى فى استلهــام الدلالــة العميقــة للتعليم الافلاطونــى على نحو ما حاولنا اعادة صياغته مع مؤلف الكتاب. واذا اردنــا هنا ان نعمق بعض الشيء الحديث مع المؤلف عن هــذه الاسباب الذاتيــة ، فاننا نجد فى مقدمتها التردد الشديد والايجابى الذى يبديــه فى تحديد موقــع الفارابى سياسيا . هو يبــدى ذلك التــردد بصريــح القــول مرتين على الاقــل . اولاها عندما يتحدث عن عجزه عن تحديــد موقع الفارابى «ضمن الصراعات الفكرية التى طبعت عصره» (ص 24) . وثانيهما فى تقريره بالعجــز عن «ان ندرك مدى حضــور الفارابى ومثوله على حلبــة الصراع الفكرى الذى كان يطبع الحيــاة الثقافيــة فى بغــداد» (ص 25) . وبالفعل فان هذه المسالة فى منتهــى الاهمية بالنسبــة لدراســة مفكر سياسى . ان السؤال الاول الــذى يطرحه الدارس يكــون بالضبط هو ذلك الذى يتعلــق بالتيار السياسى الضمنــي او الصريــح ، المضطرب او الواضح الذى يمثله المفكـــر السياسى ، وانه لحقا من الصعوبة بمكــان ان نقطع فى كلمــة واحدة فى امــر الفئــة الاجتماعية التى يمثلها الفلاسفــة ــ وقد لا نكــون مبالغين اذا جازفنــا بالقــول بانهم لم يكــونوا يمثلون ابدا فئة واضحة بعينهــا، عكس ما كان عليه الفقهــاء الحنابلــة والاشاعرة وخلافا لما كان عليــه متكلمــو الشيعة ــ ولعل الصورة التى حــاول بنعبد العالى ان يرسمهــا الفارابــي كانت تاتــى اكثر وضوحا لو انه حــاول ان يرســم لنا المدينــة الاسلامية كما تــرى الفيلسوف بدورها : من خلال

الفقهاء والمتكلمين والادباء وغيرهم دون الاكتفاء بالوقوف عند حديث الفارابي عنهم في ثنايا حديثه عن النوابت وفي موقفه من الخطاب الديني الذي يمارسوه . كذلك كان في امكان الصورة ان تتوضح على نحو افضل بمحاولة المؤلف تحليل مختلف الواجهات السياسية المتصارعة (الحنابلة ، الفكر الاشعري في بداية نشأته ، الشيعة الامامية ، الزيدية ..) وتصوراتها المختلفة لمسالة السلطة والدولة، وعلى وجه الخصوص من خلال استكناه مواقفها المختلفة من الاراء المماثلة التي يعتنقها الفارابي . اذ ظلت مبررات التردد الايجابي الذي يبديه المؤلف غير كافية لانها ظلت تفتقر الى عناصر عديدة تعمل مجتمعة علي توضيحها .

أما العلامة الكبرى لهذا الذي نوعده بالاسباب الذاتية فهي ترجع عند بنعبد العالي الى كون الفارابي ظل يزاوج في شخصه بين قارىء الفلسفة اليونانية الملم بمشكلاتها الاساسية «الفيلسوف المسلم الذي تغذى على الثقافة الاسلامية واشبع بقيمها » بين قارىء «الجمهورية» التي تقتضي وجود الرئيس الفيلسوف ، وبين الفرد الذي يعيش في المدينة الاسلامية التي هي من حيث المبدأ «حراسة النبوة كما سيقول الماوردي فيما بعد . يمكن أن نعبر عن هذه الصعوبة علي الوجه التالي : كيف يمكن اصلاح الخلافة الفاسدة ، أو الخلافة التى استشرى اليها الفساد — وهذا ما تستدعيه مقتضيات المدينة الاسلامية من حيث هي خلافة للنبوة — وكيف يكون في الامكان ، في الوقت ذاته ، تأسيس الرئاسة الفاضلة — وهو ما ما تستدعيه الضرورة الفلسفية في معناها الافلاطوني ! والمؤلف يصوغ هذا الموقف بكيفية تبرز الطابع الاشكالي بتأكيدها للطابع التوفيقي الذي حاول الفارابي صياغته : «الغاية التي كان يرمي اليها من الفلسفة ومن المدينة الفاضلة هي بالذات اصلاح الخلافة واعادة توحيد السلطة الدينية والسلطة الدنيوية فكان عليه أن يتبث ان لا اختلاف بين هذا الفيلسوف الذي يريده هو أن يحكم المدينة وبين نبي الامة وواضع نواميسها ، وأن لا فرق بين مدينة الله والمدينة الفاضلة» (ص 93) .

ولكن ذلك التوفيق لم يكن ممكنا الا من حيث الظاهر فحسب ، في حين أنه كان في الواقع علي حساب الفلسفة . بتعبير آخر

يمكن القول بأن العقل ، عنوان الفلسفة وعلامتها المميزة ، كان يضطر الي تقديم تنازلات مستمرة ولم يكن يملك غير ذلك لانه كان عقلا محاصرا ، وقد اجاد بنعبد العالى بالفعل فى حديثه عن حصار العقل وفى وصف ذلك الحصار ، بيد انه لم يذهب بعيدا فى تفسير الاسباب الموضوعية لذلك الحصار . كان العقل المحاصر ، وعلى وجه التحديد نضيف : كان العقل الاغريقي فى المدينة الاسلامية عند الفلاسفة عقلا محاصرا وعلي وجه ادق : كان العقل الاغريقي كما يفهمه الفلاسفة عقلا يشعر بالاختناق لانه لم يكن محاصرا فحسب وانما كان مطاردا ايضا .

عندما نقرر المسالة على هذا النحو فان سؤالا جديدا ملحا يطرح علينا : لماذا كان ذلك العقل محاصرا ومطاردا ؟ لماذا قبلت المدينة الاسلامية العقل اليوناني عندما كان مشرعا للاخلاق ، لنظرية السعادة، وعندما كان صانعا للمنطق علي العموم ، فى حين انها رفضته عندما اراد ان يذهب بالفلسفة الي مداها الاقصى حيث تكون مقررة لمبادىء الموجودات من جهة ، ومشرعة للوجود السياسي للبشر من جهة اخرى ؟ ولكى نكون اكثر وضوحا نضيف مباشرة : من هى الفئة او الفيئات التي رفضت فهم العقل علي ذلك النحو فطاردته وحاصرته وكيف يكون التبرير السياسي والمنطقى لموقفها مقبولا ؟

اولا رفضته الخلافة العباسية بل وطاردته ايضا ، لانه كان يتحدث بلغة ليس فى امكانها ان تقبلها حتى وان هي شاءت ذلك بدافع الاسباب التي يذكرها الاشاعرة والتى تبلغ صياغتها النهائية والواضحة عند الغزالي فى كتاب «فضائح الباطنية» حيث يوضح أبو حامد كيف تكون الاراء الفلسفية اليونانية عمادا وسندا تويين للدعاوى الباطنية (7) . وثانيا رفضه الذكر الحنبلي اجمالا (حسب الرأى الشائع — ولكننا نعتقد ان تعامله معه كان ايجابيا تماما فيما يتعلق بالنظريات الاخلاقية على الاقل) — رفضه الفكر الحنبلي لاسباب مختلفة . وجد هذا العقل امامه تيارا سياسيا واحدا امكنه ان يتعامل معه جهارا ، وأن يفتح الباب فى وجهه علي مصراعيه ؛ فتسرب اليه دون ان يفكر فى طلب الاستئذان ، او ان يتساءل عن المصير الذي ينتظره فى ذلك الملجأ . ذلك الملجأ هو: الباب الشيعى . قبول الشيعة — الباطنية علي وجه الخصوص — لهذا العقل الاغريقي،

كان قبـولا سياسيـا محضـا (كما يبـدو للوهلـة الاولي على العقل، علي نحو ما سيدركه ويعبر عنه الغزالي تعبيرا واضحا وصريحـا في «فضائح الباطنيـة» . ليس يعنينـا في هذا الصدد ان نعـرف ما اذا كانـت «بنيـة» الفكـر الشيعي الباطني منسجمة مع العقل الاغريقي كما فهمه واراده فلاسفـة الاسلام ، بقدر ما يعدينا الاشارة الى مسألـة تاريخية تكـون غريبـة لو نظرنا اليها بكيفيـة مجـردة عن الواقـع الاجتماعـي الذي سمح بظهورها : كـون الاجواء الشيعية استطاعت ان تكون مناخـا فكريا مناسبا لازدهار التفكير «العقلاني» (هناك تعارض منطقي تـام بين «العقلانية» وبين القـول بالعصمة والوصية والباطن) ويكفي في هذا الصـدد القيـام بعمليـة احصائية صغيره — وكـون الموقف السياسي المعلن أو المضمر عند المفكر الاسلامي هو الذي يحدد «قـراءتهم» للتـراث اليوناني ، ويحدد فهمه المضطرب أو الواضح من «كـلام الاوائـل» (8) .

حقا ، ليـس من الضروري تماما الوقوف عند المسألة المتعلقـة بتشيع الفـارابي بمعنى التقرير بالسلب أو الايجـاب في شأن هـذه المسألة ، ولكن الامريكون خلاف ذلك متى فهمناه علي نحو ما اشرنـا اليه في الفقـرة السابقة ، وربما وجب التأكيد ثانية مع الاستـاذ الجابـري بـه : «وبالجملة فلم يكن الفارابـي يعبر عن رأي فرقة من الفـرق المذهبية والكلاميـة في الاسلام» دون ان نكون ملزميـن فـي موافقته في امـر الفئـات التي يجعله معبرا عنها (9) ان المسألة لا تكون متعلقـة بالانتمـاء السياسي الواعي او غير الواعي للفارابي بقدر ما تتعلـق بأمر التيـار السياسي الذي كان فكر الفيلسوف الاسلامي يقوم بخدمتـه بصفـة موضوعيـة .

ان الامر يتعلق اخيرا ، بفشل حقيقـي لمشروع الفارابي ، وكتاب عبد السلام بنعبـد العالي في مجمله محاولـة جادة لرسم معالم ذلـك الفشل ولتفسير الأسباب التي ادت اليه ، كما ذكرنا آنفـا ، بيد ان مجاوزتـه لمسألـة «تشيـع الفارابي» علي نحو ما فعله (ص 28) جعلت الحديث عن «صعوبات المدينة الفاضلة» حديثا يظل في حاجة الي تحديد ضروري لدراسة تتعلـق بالفكر السياسي في الاسلام في أحد مظاهـره المميـزة بل وربما الفريدة من نوعها في تاريـخ ذلك الفكر .

الهوامش :

(1) — يورده عبد السلام بنعبد العالي في الصفحة 9 من كتابه .
الفلسفة السياسية عند الفارابي ، 1979 ، دار الطليعة — بيروت .

(2) — خليل حمد خليل — نقد التاريخ الميت في فلسفة الفارابي .
(دراسات عربية — عدد 4 — فبراير 1980) .

(3) — تعتبر هذه المسألة أساسية في تحديد الموقف الذي كان ذلك الفكر نتخذه من التراث اليوناني — انها بتعبير آخر — تحد ، سلفا ، ما تريده من كلام «الاوائل» .
تتجلى هذه الصورة بكيفية نموذجية عند الغزالي وعلى وجه الخصوص في كتاب «فضائح الباطنية» (أنظر الصفحات 40 — 46 فيه : تحقيق عبد الرحمن بدوي — مؤسسة دار الكتب الثقافية — الكويت ، بدون الطبع) .

(4) — يتجلى هذا الوضع منذ المرحلة المعروفة عند مؤرخي الدولة العباسية «بفترة امارة الامراء» . وطيلة الحكم البويهي .
راجع في هذا الصدد (على سبيل المثال) : ابن طباطبا ، الفخري في الاداب السلطانية دار صادر ، 1960 ، بيروت . ص 32 وما بعدها .
وحول تفضيل البويهيين الاحتفاظ بالخلافة العباسية مع قدرتهم على الاطاحة بها ، انظر الرواية التي يذكرها ابن الاثير ، في الصفحة 149 — الجزء 8 — الكامل في التاريخ .

(5) — انظر في هذا الصدد دراستنا حول التفكير السياسي عند الماوردي — وخاصة الفصل المعنون : «وحدة السلطة واستمرارية الدولة».
دولة الخلافة — مطبعة دار النشر المغربية ، ص 105 وما بعدها .

(6) — يحصي بنعبد العالي 26 مرة يقرن فيها الفارابي بين الامة والمدينة .
(انظر ص 58 . من الكتاب).

(8) — حيث تظل شخصية الغزالي صورة نموذجية في هذا الصدد في اضطراب موقفه الفعلي من الفلسفة اليونانية .

(9) — محمد عابد الجابري — نحن والتراث ، — دار الطليعة ، بيروت ، 1980 — ص 104 وما بعدها .

الاستشراق الغربي المعاصر والفلسفة الاسلامية

ـ ريشـــارد فالـــزر كنمـــوذج ـ

العمـــارتـــي جـــواد •

لا يهدف هذا المقـــال الي التعرض لحركة الاستشراق المعاصـــرة في مجملها ، أي بكل ممثليها في العصر الحاضر ، وانما سنحصر اهتمامنا الآن في احد ممثليها البارزين وهو المستشرق الانجليزي المعاصر ريشارد فالـــزر . ويعد هذا الاخير ـ في الوقت الحاضر ـ مع مجموعة من زملائه الباحثيـــن مثل الاب بويجـــز P. BOUYGES ، وبـــول كروس P. KRAUS وروزنطـــال F. ROSENTHAL ، وبنيـــس S. PINES ، من اهم ممثلي النزعة الفيلولوجيـــة في دراسة الفكـــر العربي الاسلامـــي .

لقد جمع ريشارد فالزر دراساته حول الفلسفة الاسلاميـــة في مجلـــد ضخم اسماه (من اليونانية الي العربية) (1) ، وهو المؤلف الذي يطرح فيه رؤيتـــه المنهجية ، وكذا موقفه الخاص من الفكر العربـــي الاسلامـــي .

ان اختيارنا لريشارد فالـــزر لا يعني اطلاقا التعريف برؤية عامية يمكن ان نقول عنها احدى النمـــاذج العلمية النزيهة للاستشراق الغربي المعاصر ، فان كان لهذا المقـــال من مغزى فهو التأكيد على الـتـــزام

(1) - R. Walzer : Greek into Arabic - Oxford 1962

اليقظة والحذر من جل الدراسات الاستشراقية المعاصرة ، والغربية منها بشكل خاص ، تلك الدراسات التى تحاول الاكتساء بثوب علمى من خلال ادعائها الاخذ بالمناهج العلمية الحديثة ، كالمنهج المادى التاريخي ، والمنهج الفيلولوجي وغيرهما ، ذلك ان ادعاء الاخذ بمنهج علمي معين لا يعنـي في حد ذاته الالتزام بهذا المنهج حتى النهاية .

ان المستشرق فالزر مثلا ينادي ويلح في دراساته بالاخذ بالمنهج الفيلولوجي الذى يعتمد على تحليل النصوص وفهمها ونقدها اى تحليلها اى عناصرها الاولى ، وارجاعها الي نصوص سابقة ، وكذا دراسة ظاهرة انتقال النصوص من لغة الي اخرى والمقارنة بينها ، لذلك يولي فالزر أهمية خاصة لحركة الترجمة التي باشرها العرب في العصر الوسيط والتى تمثلت فى نقل التراث اليوناني الى العربية : فلكى نفهم نشأة الفلسفة الاسلامية ، لابد ان نبدأ — في نظر فالزر — بالاهتمام بدراسة الترجمات العربية[9] للنصوص الفلسفية اليونانية ، وندرك بالتالي كيف فهم المسلمون تلك الفلسفة ، ومن ثم يربط فالزر بين حركة الترجمة التى باشرها العرب والمسلمون لاعمال الفلاسفة اليونان ، وبين نشأة الفلسفة الاسلامية فى العصر الوسيط معتبرا الاولى علة للثانية .

وهكذا — وكما سيتبين لنا فيما بعد — فان فالزر يجعل المنهج الفيلولوجي فى خدمة فرضيات مسبقة يحاول التدليل على صحتها ، ومن بين تلك الفرضيات كما اشرنا سابقا ، ارجاع نشأة الفلسفة السلامية الي عامل واحد هو حركة الترجمة فى العصر الوسيط ، وبالتالى ربط **الفلسفة الاسلامية بالفلسفة اليونانية** ، وهذا يعنى نفيا صريحا لاصالة الفلسفة الاسلامية ، ومن ثم جهل او تجاهل لاهم العوامل الذاتية والموضوعية فى نشأة الفلسفة الاسلامية . بل أن الامر عند فالزر ان يقف عند هذا الحد ، وانما سيصل الي درجة وضع (العقلية العربية) فى مقابل (العقلية اليونانية) ، على اعتبار ان لكل من العقليتين طبيعتها الخاصة التي تميزها عن الاخرى !

لقد صدر المستشرق فالزر فى بداية السبعينات دراسة هامة

بعنـــوان (يقظة الفلسفة الاسلامية) (2) ، وهو عبارة عن سلسلة من اربـــع محاضرات كان قد القاها فـــالزر بـــ (معهد فرنسا) الشهيـــــر Collège de France ، وذلك فى دجنبر 1968 ، وهى تدور اساسا حول فلسفتي الكنـــدى والفارابي ، وذلك من خلال تحليله لكتابيهما المعروفين «الفلسفة الاولى» و «مبادىء آراء اهل المدينة الفاضلة» ، كما طرح فى مدخل دراسته هذه رؤيته المنهجية وموقفه الخاص من الفلسفة الاسلامية.

لقـــد خصص فالـــزر القسم الاول من دراسته للكنـــدى ، امـــا القسم الثانى فقد خصصه للفارابي . وحتى يكون هذا المقال بعيدا عن ترديـــد ما تناولـــه المستشرق فى دراسته ، سأجعل محور هذه المناقشة يـــدور حول سؤالين اراهما جديرين بالاعتبار : أولا : ما هى اهم القضايا التي طرحها فالـــزر عند تحليله لفلسفـــة كل من الكنـــدى والفارابى ، ثانيـــا : ما هو موقف هذا المستشرق المعاصر من الفلسفة الاسلامية عمومـــا والى اى حد يمكن ان يتميز موقفه عن موقف اسلافه مـــن المستشرقين التقليديين ؟

1 ــ ما هى اذن اهم القضايا والآراء التى طرحها فالـــزر عنـــد تناولـــه لفلسفـــة الكنـــدى ؟

يحدد فالـــزر فى مطلع دراسته ان هدفه منها هو «التعريف بالجانب الذى اخـــذه المسلمون من التراث اليوناني واستعملوه فى قضايا تخص عصرهم ثم ادمجـــوه والحقوه بتراثهم الخـــاص» (3) .

لا اقصد ان اصدر هنا احكاما مسبقة على المستشرق فالـــزر ، غير انني اعتقـــد ان هذه العبارة التى بدأ بها دراسته تعد تأكيدا مـــن طرفه بأن المسلمين لم ينبهرو بكل جوانب الفلسفة اليونانية . وانما هناك جوانب اخذت باهتمامهم اكثر من غيرها خاصة وان هؤلاء اصحاب تـــراث خاص بهم . يرى فالـــزر ان الفلسفة اليونانية وصلت المسلمين بواسطة تبراج المدارس اليونانية المتأخـــرة ، فافلاطون وارسطو اللذين احتـــلا ــ فى نظـــره ــ المكانة الاولى من بين الفلاسفة الآخرين ، قد قرئـــوا وشـــرحوا كما أو كانوا قد درسوا بالمدارس اليونانية المتأخرة (4) .

2) - R. Walzer : L'Eveil de la philosophie islamique - Geuthner - Paris 1971.

(3) ــ المرجـــع الســـابق ، ص 40.

(4) ــ نفس المرجع والصفحـــة .

يمكن قبول هذا الراى ما دام فالــزر نفسه يعترف بأن الترجمـــات التي باشرها المسلمون لاعمـــال الفلاسفة اليونان كانت فى مجملهـــا ترجمات امينة ، وما دامت تلــك الوساطة التى يمثلها شراح المدارس اليونانية المتأخـــرة ، والتى اعتمدها المسلمـــون فى اطلاعهم على الفكر اليونانى تكتسى اهمية بالغـــة ، بحيث لا يجـــوز لاى دارس لهذا الفكر فى ذلك العصـــر — ومن بينهم المسلمون طبعا — ان يهملها . يقـــول فالـــزر «فهم كانوا شـــراح ذلك العصر الحديث ، حاولوا ان يفعلوا ذلك بعـــزم ، وقد سعوا فى ذلك بنجـــاح اكيـــد» (5) . ان فالـــــزر يؤكـــد هنـــا على ان النجاح كان حليـــف اولئك الشراح ، وبالتالى فان المسلمين بـــاعتمادهم على مســـاعدة أولئك الوسطاء ، لم يشوهـــوا الملامـــح الرئيسية للتـــراث اليونانى (كما ادعـــى ذلك المستشرقـــون التقليديـــون وخاصة منهم رواد النزعـــة العرقية) ، كل ما فى الامر انهم سعـــوا فى اقامـــة صلات وروابط بين التـــراث الارسطى والافلاطونى الحديث من جهـــة وما حدث من تطـــورات فى الفكـــر اللاهوتى الاسلامى فى عصرهم . فهم بذلك — كما يعترف فالـــزر — قد اعطوا معنى جديدا للتـــراث اليونانـــي .

ويؤكد فالزـــر انه لم يظهـــر اى عمل فلسفي جدير بالاعتبار زمن الخلفـــاء الامويين فالكندى — فى نظره — هو الفيلسوف المسلـــم الاول الذى — كما يقـــول فالزر — «انقبل فى شخصه الفكر والشخصيـــــة الاسلاميين» (6) . ولا اريد ان اثيـــر هنا ذلك الخلاف الذى طالمـــا امتلات به دراسات كثير من الباحثين ، سواء منهم القدمـــاء والمحدثين ، وهو التساؤل عما اذا كان الكنـــدى فيلسوف العرب أم فيلسوف الاسلام؟ فبالنسبة للاقدميـــن يمكن ان نجد مبـــررا لذلك فى (النزعة الشعوبية) التى لم يسلم العرب من تأثيرها . اما بالنسبة للمحدثين ، فلا نجد اى مبرر لهـــم لاثـــارة مثل هذا الخلاف . ولكن ما يهمـــا بهذا الصدد هو مـــا يؤكـــده فالـــزر ان الكنـــدى هو الفيلسوف المسلم الاول ، بعـــــد ان انكـــر ظهـــور اى عمـــل فلسفى قبل الكنـــدى . ومن البديهى الا نلوم فالـــزر على هذا التأكيـــد ، ذلك انه يعبـــر عن راى العديد مـــــن الباحثيـــن قبله ، غير اننا نشاطر ذلك التحفظ الذى عبر عنه احـــــد

5) - R. Walzer : L'Eveil de la philosophie islamique p. 41.

(6) — المرجع السابق ، ص 41.

الدارسين المعاصرين بخصوص هذا الرأي السائد ايمانا منا بأن «الفكر الفلسطيني العربي الوسيط لم يولد من عدم في شخص الكندي، وانما سبقته ممهدات اساسية وجدت قبله ، اي ان الفكر الفلسطيني المتميز ، وجد باشكال اولية قبل الكندي وعلى الخصوص في منظومة المسائل الفكرية التي طرحها المعتزلة» (7) .

يصرح فالزر بأن كتاب الكندي «الفلسفة الاولى» ذو اهمية قصوى ، حيث يعالج فيه مسالة الاله الواحد ، ومسألة الحدوث الزمني للعالم . لذلك ينصب تحليل فالزر على هذا الكتاب بشكل خاص . يقول فالزر : « .. ومع انه معتمد على الفكر اليوناني ، فالامر هنا يتعلق بكتاب اصيل ، سواء فيما يخص شكله الادبي ، او فيما يخص طريقته في البرهنة . فلا يمكن ان نفهمه اذا لم ندرك بأن مؤلفه مسلم ، ومن اصحاب اللاهوت النظري المعروف باسم الحركة الاعتزالية التي تمثل في نفس الوقت الموقف الرسمي للخلافة ، خلال النصف الثاني من حياة الكندي على الاقل» (8) .

يطرح فالزر هنا قضيتين : الاولى تعبر عن رايه الخاص في كتاب الكندي حيث يرى ان كتابه في «الفلسفة الاولى» رغم تاثره بالفكر اليوناني ، فهو يعبر عن اصالة مؤلفه كفيلسوف مسلم تصدر فلسفته عن ايمان ديني لاشك فيه . اما القضية الثانية التي يطرحها فالزر فهي انتماء هذا الفيلسوف الى اصحاب اللاهوت النظري المعروفين باسم (المعتزلة) والتي تمثل في الوقت نفسه الموقف الرسمي للخلافة. ففالزر يعبر هنا عن حقيقة تاريخية لا مجال للشك فيها ، فالكندي قد وجد نفسه في عصر تحول فيه المذهب المعتزلي الى ايديولوجية للدولة خلال حكم ثلاثة من الخلفاء العباسيين ، وهم المامون والمعتصم والواثق . وقد كان الكندي بالفعل على وفاق مع هؤلاء الخلفاء الثلاث . وكما يرى فالزر فان هذا الوفاق لم يكن نابعا عن رغبة في التقيد بما يوافق ذلك العصر : فالكندي عندما يشير في كتاباته الفلسفية الى معارضته الشديدة لمن يناصرون آراء الامام احمد بن حنبل ، لم يكن يصدر في موقفه ذاك عن اضطرار او مجاملة الخليفة، نظرا لما ينعم به من رعاية ، بل انه كان مقتنعا تماما بأن التأويل

(7) — طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي ... ص 262 .

8) - R. Walzer . L'Eveil de la philosophie islamique p. 43.

المعتزلي الاسلامي لا يتعارض مع اللاهوت اليوناني ولا يناقضه . وما ان تولى المتوكل سلطة الخلافة حتى بدأت مهلة أرهاب واسعة النطاق ضد المعتزلة ، وكان من الطبيعي أن تصيب الكندي بسهامها لوجود كثير من نقط الالتقاء بينه وبين المعتزلة (9) .

ان فالزر يؤكد على ان جهود الكندي قد انصبت على محاولة الربط بين المذهب الاعتزالي القائم على الوحي القرآني ، واللاهوت الطبيعي اليوناني المعتمد على العقل الانساني ، الا انه يرى ان الكندي لم يفلح في ذلك كما افلح فيه كل من الفارابي وابن سينا . ويقول فالزر : «ومع ان الفكرة التي يكونها الكندي عن الوحي ، وعن المعرفة المعتمدة عليه ، قائمة على القرآن ، فان التفاصيل في جزء منها على الاقل ، مقتبسة من اسلافه اليونان . كما ان عددا من طرق الاستدلال المستعملة في علم الكلام المعتزلي مقتبسة هي الاخرى» (10) .
ومع ان فالزر يتكلم هنا كلاما عاما ، الا انه يعطي مثالا لما سبق ان اكده من ان الكندي كان يسعى دائما لمحاولة الربط بين اللاهوت النظري المعتزلي ، واللاهوت الطبيعي اليوناني ، غير ان فالزر يستدرك قائلا : «الا ان هذه الافكار اليونانية لم تستعمل من طرف الكندي الا لتعبر ، في حدود ومفاهيم عقلية ، عن المبادىء الدينية الاسلامية ، فالارادة ، والامر الالهي ، والتاكيد على قدرة الاله المطلق ، كلها مفاهيم اسلامية» (11) ، ففالزر يرى هنا ان البراهين الارسطية التي يستعملها الكندي ، وكذا طرق الاستدلال المأخوذة عن الفلسفة الرواقية التي استخدمها علماء الكلام ، لم يستخدمها الكندي كغاية في حد ذاتها ، وانما كوسائل للتعبير عن المبادىء الدينية الاسلامية التي آمن بها الكندي .

من البديهي ان اهم ما يلفت نظر القارىء أو الباحث في فلسفة الكندي هو ذلك المبدأ الذي ينطلق منه ، وهو مبدأ (الخلق من عدم) واعتقد ان فالزر ينصف الكندي باعترافه بأنه يبني برهنته في (الخلق من عدم) على الآية المعروفة الواردة في القرآن والتي تقول «انما

(9) — طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي ... ص 264 .
(10) - R. Walzer : L'Eveil de la philosophie islamique p. 45
(11) — نفس المرجع ، ص 46.

امـــره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكــون» (12) . فالكندي ــ كمـــا نعلــم ــ يتبنى المصـــادرة الدينية التي تـــرى أن العالم قد خلق مـــن عدم من قبل ارادة الالـــه المطلقة . وهو بذلك ينطلق من ارضية دينية ايمانية مخالفـــا بذلك الراى السائد لارسطو الذى راى ان العالـــم قديـــم وازلـــي .

هذا على صعيد البرهان القائم على النص القرآني ، اما علـــى الصعيـــد الفلسفي ، فان فالـــزر يـــرى ان البرهان الفلسفي الـــذى استنـــد اليه الكنـــدى في برهنته على عملية الخلق من عـــدم ، تـــد اخذه عن فيلسوف مسيحي من المدرسة الاسكندرية يدعى جون فيلوبون JEAN - PHILOPHON (13) . غير ان فالـــزر لم يشر الى نـــوع هاتـــه البرهنـــة التي اخذها الكنـــدى عن ذلك الفيلسوف المسيحي . كل ما في الامر انه يـــرى ان ذلك الاخذ كان اسهاما شخصيا للكندى ، وانـــه كان معتزا به ــ على حد قولـــه ــ غير ان فالـــزر يضيف قائـــلا : «ان ذلك البرهـــان يشكل فقط دعامة للاهوت الموحي . ورغـــم ان الكنـــدى اعتبـــره في مستوى اللاهوت ، الا انه لم يعتبـــره فوق ولا حتى في مستـــوى الوحي» (14) مجمل القـــول ان فالـــزر يـــرى ان الكندى يعتبر اول فيلسوف عربي ، وانه الفيلســـوف الوحيـــد الـــذى استطاع ــ في نظره ــ تفسير وتأويل مبادىء الدين الاسلامي في مفاهيـــم مستقاة من اللاهـــوت النظرى الاعتزالي . ويعتبر الكندى ، حســـب فالـــزر اكثر امعانـــا في النزعة الافلوطينية من الفلاسفة المسلميـــن الآخريـــن كالفارابي ، وابن سينـــا ، وابن رشد . خاصة عند وصفهـــم للعلة الاولى . كما يؤكـــد فالزر ان الكندى ــ وكذا تلاميذه المباشرين ــ يعتبرون وحدهم من بين الفلاسفة المسلمين الذين يدعـــون البرهنـــة فلسفيـــا على ان العالم قد خلق من عـــدم بواسطة قـــدرة الاهيـــة مطلقـــة ، وان هذا العالـــم سيفني من جديد عندما يقرر الاله ذلك .

ان فرضية الخلق من عـــدم تناقض اسس الفكر اليوناني منـــذ بارمينـــدس الذى اكـــد انه لا يمكن لشىء أن ينشق من عـــدم ، كمـــا

(12) ــ السورة 36 في القرآن وهي سورة يسن .
(13) ــ تسمية المصـــادر العربية القديمة بيحى النحوى لذلك كـــان من الافضـــل ان نحتفظ بهذه التسمية العربية في الصفحات التالية .
(14) - R. Walzer : L'Eveil de la philosophie islamique p. 47.

يؤكد ارسطـو بأن الوجود لا يمكن ان ينبثق الا من موجود : فالعالم المادى قديم قدم المحرك الاول . غير أن اهم ما يركز عليه المستشرق فالزر هو أن الكندى ليس اول من رفض (نظرية قدم العالم)، بل هناك فيلسوف مسيحى اسكندرى عاش فى القرن السادس الميلادى (اى قبل الكندى بثلاثة قرون) حيث يرى فالزر ان هذا الفيلسوف كان بدوره ينازع ويعترض على فلسفتي افلاطون وارسطو عند ما تكون مواقفهما مناقضة لمبادىء الدين المسيحى ، وليس هناك من شك — فى نظر فالزر — من أن الكندى قد استخدم نفس الادلة والبراهين التي سبق أن استخدمها ذلك الفيلسوف المسيحي . غير أن الغريب فى وجهة نظر فالزر هاته ، هو قوله ان ادلة يحيى النحوى قد رفضت بشدة من طرف الفلاسفة المسلمين اللاحقين على الكندى حيث يؤكد فالزر ، على ان الذى هوجم هو يحيى النحوى وليس الكندى ، واعتقد ان السؤال الذى يتبادر الى ذهن القارىء هو : كيف لم يوجه النقد الى الكندى الذى استخدم نفس ادلة الفيلسوف المسيحي ، كما يدعي ذلك فالزر !

غير انه من الانصاف للمستشرق فالزر ان نسجل فى اختتام ذلك التحفظ الذى عبر عنه بخصوص فلسفة الكندى ، وهو ان هذه الفلسفة فى جزئها الكبير ، لا تزال غير معروفة ، وغير مكتشفة ، وان ما يعتمد عليه فى الوقت الحاضر مجرد مخطوطات قليلة انقذت من الضياع من بين مؤلفاته العديدة المفقودة .

2 — القضايا التى طرحها فالزر عند تناوله لفلسفة الفارابي :

يصرح فالزر فى البداية بأنه سيجعل محور حديثه يدور حول مؤلف الفارابي المعروف باسم «مبادىء آراء اهل المدينة الفاضلة» . واول قضية يطرحها ذلك التحفظ الاساسى الذى عبر عنه بخصوص الكلمة العربية المقابلة لكلمة CITOYEN . والمقصود بها عبارة (اهل المدينة) ، حيث يرى ان هذه العبارة يمكن ان تقود الى تأويل خاطىء ، فنتوهم انها تعنى نفس الشيء بالنسبة للعبارة اليونانية (مواطن اثينا) زمن افلاطون ، أو مواطن الامبراطورية الرومانية . ومن ثم يرى فالزر ان اللغة العربية انوسيطة لا تمتلك مقابلا لهذه الالفاظ والمصطلحات اليونانية والرومانية ، ويرجع سبب ذلك الى ان

الدولة الاسلامية آنذاك غير قائمة على مساهمة افرادها فى تسيير شؤونها (15) واعتقد ان هذا التحفظ المعبر عنه من طرف فالزر مبالغ فيه ، ذلك ان القارىء العربى عندما يطالعه عنوان كتاب الفارابى ، لا يمكن ان يذهب به الخيال بعيدا ، فيعتقد ان المقصود — كما يرى فالزر — بعبارة (اهل المدينة) هو نفس معنى مواطن اثينا ، او مواطن الامبراطورية الرومانية . اما ادعاؤه بأن اللغة العربية الوسيطة (اى زمن الفارابي) لا تمتلك مقابلا للعبارات اليونانية والرومانية بسبب ان الدولة الاسلامية غير قائمة على مساهمة مواطنيها فى تسيير شؤونها ، فيمكن ان نسال بدورنا فالزر : ومتى كانت الدولة اليونانية زمن افلاطون ، قائمة على مثل هذه المساهمة . الم يعبر افلاطون فى كتاب «الجمهورية» عن طموحه فى اقامة مدينة فاضلة انطلاقا من واقع مخالف تماما لما جاء فى مشروعه . الم تكن تلك المدينة الفاضلة التى حلم بها افلاطون مجرد انعكاس لفلسفته التالية التى ظلت على مستوى الآمال والتمني ؟ لذلك اعتقد أن الاشكال الذى طرحه فالزر بخصوص عبارة (اهل المدينة) لا يعكس سوى وجهة نظره الشخصية .

ان الفارابي — باعتراف فالزر — يهدف الى وضع برنامج اصلاح للامبراطورية الاسلامية ولنظام الخلافة فيها ، وذلك وفقا للنموذج الافلاطوني كما ورد فى كتابى «الجمهورية» و «القوانين» . ويرى فالزر ان كتاب الفارابى ليس موجها بالدرجة الاولى الى زملائه الفلاسفة ، كما هو الامر بالنسبة لشروحه العديدة لارسطو ، بل هو موجه الى انصار الفلسفة ، والى الناس المهيئين لتلقي نتائجها وتشكيل سلوكهم وفقها ، رغم عدم قدرتهم على التفلسف ، مع المامهم ببعض المبادىء الفلسفية . ورغم ان الكتاب موجه الي كل اولئك الذين لا يتعاطون بحماس الفلسفة ، مهما كان الدين او الجنس المنتمين اليهما . الا انه — كما يعتقد فالزر — ليس هناك من شك فى أن الكتاب موجه بالدرجة الاولى الى القراء المسلمين . ففالزر يعتقد بأن الفارابى قد حظي بجمهور عريض من القراء المسلمين فى ذلك العصر ، وان اعضاء الادارة الحكومية ، او ما يسمى ب (الكتاب) وهم يمثلون نوعا من الثقافة العلمانية ، قد كانوا يشكلون اغلبية قرائه (16) .

(15) المرجع السابق ، ص 59.
16) - R. Walzer : L'Eveil de la philosophie islamique p. 61.

يلخص فالزر الموضوع الرئيسي لكتاب الفارابي في العبارات التالية :

«يوجد في العالم تسلسل طبيعي ، قائم بشكل صارم ؛ وقد وهبت الطبيعة الجسم البشري بنظام مماثل . ومن الواجب أن يقام تسلسل من هذا النوع بداخل النفس الانسانية . غير أن قيامه يتعلق باختيار انتقائي ، صادر عن قدرة الانسان نفسه ، وليس اختيارا مضمونا من طرف الطبيعة ، فالعالم ليس محلا لصراع دائم ، او حرب او تغيير ، انه على العكس عالم منظم في وئام ونظام عادل قائم على الاستحقاق والرتبة . واذا رغب الانسان في بلوغ مرتبة الكمال ، وجب عليه ان يقتضي نظام العالم المتسلسل ، فالمجتمع لن يكون منظما في مدينة دولية شاملة فاضلة ، الا باتباعه نفس النموذج الذى يسير عليه العالم. ولن يصل الي السعادة والكمال والعدل داخل هذا المجتمع باية وسيلة أخرى» (17) .

يؤكد فالزر ان الفارابي قد تميز ايضا بشخصيته الفكرية المستقلة تجاه التراث اليوناني الذى كان يميل اكثر فاكثر الي التوحيد ، ويستدل على ذلك بموقفين اساسيين للفارابي : الموقف الاول يتجلى في وصفه للعلة الاولي باعتبارها علة فعالة ، مبرزا هنا على أن تفكير العقل الالهي مركز على نفسه ، وناتج عن فكره النشيط الفعال . غير ان فالزر يختم كلامه بخصوص هذا الموقف الاول قائلا بأن سياق هذا القول (قول الفارابي) يمكن ان يوصف كذلك بتعبير افلاطوني حديث ، وهو (انبثاق الوجود انطلاقا من العلة الاولي) (18) . فهل يقصد انه استوحى هذا الموقف من الافلاطونية المحدثة ، اليس هذا يتناقض مع ما اكده في البداية بأن ذلك الموقف يعكس استقلال فكر الفارابي !

أما الموقف الثاني للفارابي الذى تتجلي فيه — حسب فالزر — شخصيته الفكرية المستقلة ، فيكمن في مناقشة الفارابي في الفصلين الاولين من كتابه لبعض الاسماء الالهية الاسلامية ، وبالتالي في البرهنة على أن معنى هذه الاسماء معبر عنه جيدا في التعريف الفلسفي للعلة الاولي . الا ان فالزر لا يتورع ايضا عن القول بخصوص هذا

(17) — نفس المرجع والصفحة .
(18) — نفس المرجع ، ص 62 .

الموقف ، بانه ربما كان هناك سلف مسيحي سبق الفارابي الى تفسير التصورات المسيحية مثل (الاب والابن والروح القدس) بنفس الطريقة التي فسر بها الفارابي الاسماء الالهية) . غير ان فالزر لا يجد بدا من الاعتراف بأن معارفنا الراهنة لا تسمح لنا بالبرهنة على هذا الافتراض(19) .

ان اهم ما يلفت الانتباه في موقف فالزر من فلسفة الفارابي هو افتراضه وجود سلف يوناني ، وقف نفس الموقف الذى اتخذه الفارابي من نظرية الفيض الافلوطينية يقول فالزر : «ان سلف الفارابي قد جعل من العقل الفعال جوهرا كونيا والعقل الكوكبي العاشر في التسلسل التنازلي للعقول الكونية . لقد ربطه الانسان في حالة كماله النهائي ، عندما يصل عقله اقصى درجة ممكنة من النمو ، وهو العقل المسمى بالعقل الخارجي او المكتسب ، في هذه المرحلة تقوم علاقة او صلة بين الانسان والعالم العلوى ، بين العقل المكتسب والعقل الفعال ، حيث شكل وسيطا بين العالم العلوى الخالد والعالم السفلي ، عالم الصيرورة» (20) . ويقول فالزر في موضع آخر : «ان الفارابي وكذلك سلفه اليوناني فيما اعتقد ، قد وقفا موقفا يميزه في ذات الوقت عن كل من افلوطين وفورفوريوس» (21) ، وقد آتيت بهذين النصين على سبيل المثال فقط ، ذلك ان القارىء لدراسة فالزر حول الفارابي لا يسعه الا الاندهاش وهو يرى فالزر يبدأ من الصفحات المخصصة لفلسفة الفارابي بعبارات من مثل (ان سلف الفارابي المفترض) (ان سلف الفارابي المجهول) ، ثم يستعرض على نحو من التفصيل ما كان يراه هذا السلف المفترض والمجهول . وينتهى بنا الاندهاش الى التساؤل التالي : هل نحن امام عرض لفلسفة الفارابي ام سلفه المفترض المجهول ؟

ومن الواضح ان هدف فالزر من كل ذلك هو الادعاء بأن فلسفة الفارابي انما كانت بوحى من ذلك السلف اليوناني المزعوم . ان تاريخ الفلسفة بوجه عام لا ينكر ابدا مبدأى التأثر والتأثير الذى يحدث بين فيلسوف سابق وآخر لاحق ، فلا احد يمكن ان ينكر ان فلسفة الفارابي الفيضية كانت بوحي من نظرية الفيض التي سبق ان قال

(19) — المرجع السابق ، ص 62 — 63 .
(20) — نفس المرجع ، ص 64 .
(21) — نفس المرجع ، ص 65 .

بها افلوطين الاسكندرى . ولا احد ينكر كذلك ان مشروع الفارابى حول المدينة الفاضلة كان بالهام من فلسفة افلاطون السياسية ، كما طرحها فى كتابيه «الجمهورية» و «القوانين» . غير ان الفارابى قد استطاع ان يكسب تلك الجذور الفلسفية اليونانية ابعادا جديدة تتلاءم والعصر الاسلامي الذى عاش فيه . الا انه يحق للمرء أن يتساءل عن الاساس الذى اعتمده فالزر عند افتراضه وجود سلف يونانى عبر عن الافكار التى اوردها الفارابى فى كتابه . فهل يقصد فالزر بذلك السلف ذلك الافلوطين المجهول الهوية المدعو ديونسيوس الاريوباجى الذى لا نعرف عنه اكثر من انه كان راهبا من رهبان اثينا فى القرن الخامس والذى عرض فى كتابين (الاسماء الالهية) و (الملاك السماوى) نمطا مسيحيا للافلاطونية المحدثة (22) غير أن فالزر لا يصرح باسم ذلك السلف المزعوم .

يؤكد فالزر ان الفارابى — والسلف اليونانى قبله — ينكر امكانية اتحاد صوفى حتى من النوع الذى قال به الفلاسفة العقلانيون كافلوطين وفور فوريوس . ومن ثم يعتقد أن هذا الرفض نابع من موقف اسلامى محض ، وهو ان الفارابى لا يريد أن يعتبر كصوفى ، فهو لا يؤمن بالاتصال المباشر الذى يقول به المتصوفة المسلمون ؛ وينكر عليهم اهتمامهم المفرط بالعالم الاخر . وهكذا فان الفارابى — حسب فالزر — «باهتمامه باصلاح هذا العالم ، وفى نفس الوقت الاعداد للعالم الاخر ، يبدو اكثر قربا من الروح الحقيقية للاسلام» (23). ونحن نتفق مع فالزر بخصوص رفضه (اى الفارابى) للتصوف كما فهمه المسلمون فى عصره ، الا اننا نجد نوعا من التصوف العقلى لدى الفارابى، يتجلى فى موقفه القائل بأن الانسان عندما يبلغ عقله اقصى درجة من الكمال ، يتصل بالعقل الفعال عن طريق الادراك .

مجمل القول ان ريشارد فالزر يعتبر الموقف الفلسفى للفارابى موقفا متميزا مختلفا عن موقف الكندى . فالفارابى يؤكد على الدور الحاسم للفلسفة . ثم أن موقفه — فى نظر فالزر — ليس معاديا للاسلام ، فهو بفضل الفلسفة ينظر الى الاسلام بمنظار جديد على غرار

22) — ماجد فخرى : دراسات فى الفكر العربى — دار النهار — بيروت 1970، ص 61
23) - R. Walzer : L'Eveil de la philosophie islamique p. 72.

افلاطــون الذى حاول اصلاح الاخلاق والعادات اليونانية فى مجملها دون ان يرفضها او يحط من قيمتهــا . ان الفارابي ــ كما يرى فالــزر ــ قد مــزج فى فلسفته بين عناصر افلاطونية ، وارسطية وافلوطينية حديثة ، وذلك بهدف اصلاح واقع الحياة الاسلامية بكل مستوياتها ، ويتجلى ذلك فى سعيه من اجل حل مشكلة (خلود العالــم) التى اثيرت من طرف الكندى والــرازى من بعــده . فالفارابى ــ حسب فالــزر ــ قد بدى مؤيدا للفرضية اليونانيــة المتأخرة ، التي تــرى بأن العالم لم يخلق وانه لــن يفنى أبدا . ان العقــائد والملل الدينيــة بالنسبة للفــارابى ، تعبيــر كالفلسفة عن الحقيقــة ، غير ان ذلك يكون فى شكل رمزى ، تستطيع من خلالــه العقول غير المتفلسفــة ان تصل الى ادراك جوهر الحقيقــــة المجردة . فالخلود مثــلا لا يفهم الا من طرف الفلاسفــة وحدهم ، امــا غير الفلاسفــة فيكتفــون بادراكه فى شكل رمزى ، فهم لا يستطيعــون التفكير فيه الا فى شكــل تقــدم غير منقطع فى الزمان . وهكذا يخلــص فالــزر الى القــول بأن موقف الفارابى تجاه الفلسفة والدين نجده متمثلا ــ قبل الفارابى ــ عند كل من افلاطون والرواقيين والافلاطونيين المحدثين .

ثانيــا : موقــف ريشــارد فالــزر من الفلسفة الاسلامية :

ان القارىء قد يستطيع تبين اهم ملامح موقف فالــزر من الفلسفة الاسلامية من خلال تحليلــه لفلسفتي الكندى والفارابي ، باعتبارهما اكبر ممثلي هذه الفلسفــة فى العصر الوسيط ، غير ان موقفه من الفلسفــة الاسلاميــة عموما يبدو اكثــر وضوحا فى مدخل دراسته حيث يطرح فيه موقفــه الخاص من هذه الفلسفــة . وسأقسم الحديث عن هذا الموقف الى قسميــن ، فأتناول اولا رؤيته المنهجية فى دراسة الفلسفة الاسلامية، ثم اعقب ذلك بالحديــث عن موقفه الخاص من هذه الفلسفة .

1 ــ الرؤية المنهجية للمستشرق فالزر فى دراسة الفلسفة الاسلامية :

قبل ان يطرح فالــزر رؤيته المنهجية الخاصة فى دراسة الفلسفة الاسلامية يبــدى وجهة نظر عامــة بخصوص هذه الدراسة ، فيرى ان هناك عدة أساليب لتناول موضوع كالفلسفة الاسلامية الوسيطة كمــا كتبــت ودرست من طرف مستعربي العالم الاسلامى . ثم يبدى فالــزر رايــه الصريح فى حركة الاستشراق والمستشرقين فيرى ان تناولهــم

لموضوع الفلسفة الاسلامية رغم اتخاذه ، احيانا صبغة الحياد ، الا انه — وخاصة عند المستشرقين الغربيين — يتغ يرفى المغالاة والعمق تبعا لمصالحهم وامزجتهم الخاصة ؛ وتبعا للظروف السياسية والثقافية وغيرها ، تلك التي سادت عصرهم ، والتى ستؤثر فى وجهة نظر اجيالهم من بعد (24) .

يقول فالزر بالنص : «نستطيع فى النهاية فهم الماضي فى الحالة التي يكون فى امكاننا وضعه فى علاقة مع تجربتنا الخاصة ، صحيح انه من الواضح ان المستشرقين المحدثين قد سموا جهدهم فى توسيع معارفنا عن الحياة العربية بشكل عام ، والفلسفة العربية بشكل خاص ، غير ان التاريخ الحديث قد كشف لنا الماضي — والماضى الاسلامى بشكل خاص — فى جو مختلف عن السابق . وهذا لا يعنى اننا لا نطرح على الماضى نفس الاسئلة التي طرحت قديما — وان كانت هناك بعض الاسئلة قد طرحت من طرفنا لاول مرة — غير اننا نلح اكثر علي بعض التساؤلات التي نقدر اكثر من اسلافنا ان من المهم ايجاد اجابة عنها» (25) ، يمكن ان نستنتج من هذا النص الهام والصريح قضيتين اساسيتين :

أ — اعتراف فالزر بأن حركة الاستشراق كانت تسير جنبا الى جنب مع التحولات والتغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التى سادت العصور التى عاش فيها اولئك المستشرقون . فلا يمكن اذن ان نفصل بين ماشهدته من ظروف سياسية واجتماعية واقتصادية وغيرها، وبين ما انتجه اولئك المستشرقون من دراسات حول الفلسفة الاسلامية .

ب — رغم اعتراف فالزر بما بذله المستشرقون من جهود بهدف تعريف الغرب بنمط الحياة العربية عامة . والفلسفة العربية الاسلامية خاصة ، فان التاريخ الحديث والمعاصر قد تجاوز دراسات اولئك المستشرقين . فالتاريخ الحديث والمعاصر — كما يقول فالزر — قد كشف لنا الماضي — والماضى الاسلامى خاصة — فى جو مختلف ومغاير لما قدمه المستشرقون التقليديون :

---

(24) — المرجع السابق ، ص 6.
(25) — نفس المرجع ، ص 7.

وهكذا يرى فالزر بأن اختيار مواضيع الدراسة فى مجال الفلسفة الاسلامية خاضع للظروف الخاصة المتحكمة فى بحوثنا ، تلك الظروف التى تختلف من جيل لآخر سواء كنا واعين بذلك ام لا ، ومن ثم ينتهى فالزر الى الاعتراف صراحة بأن تجديد اهتمام المستشرقين المعاصرين بالفكر العربي الاسلامى نابع من الوضع الراهن لاروبا المعاصرة . يقول فالزر : «ان عنصر التاريخ عنصر دائم لا يتغير مهما كانت وجهة النظر المنظور بها اليه ، وبالنسبة للفلسفة الاسلامية الوسطية لم يفتأ هذا العنصر فى النمو ، نظرا لان عددا متزايدا من النصوص المفقودة قد وجدت فى كثير من المكتبات التى كانت مجهولة بالشرق الاسلامى ، فيجب علينا ان ننتظر دائما اكتشافات جديدة ، الشىء الذى يدعونا الى التاكيد ، على ان اى نظرة نحاول اعطاءها اليوم عن الفلسفة الاسلامية ان هى بالطبع سوى مدخل للدراسة . هذا المدخل الذى سيعوض فى المستقبل بنظرة افضل» (26) .

ان المنهج الذى يتبناه فالزر فى دراساته للفلسفة الاسلامية هو المنهج الفيلولوجى . وقبل الوقوف على بعض ملامح هذا المنهج عند فالزر بالذات ، نقف بعض الشيء وقفة عامة مع ما يسمى بالمنهج الفيلولوجى :

ان المنهج الفيلولوجي هو الذى يعتمد فى دراسته لاى فكر واية فلسفة علي تحليل النصوص ، ونقدها وفهمها ، والمقارنة بينها اذا ما وجدت هناك نصوص مقابلة لها فى لغات اخرى . مع تحليل تلك النصوص الي عناصرها الاولي وارجاعها الى نصوص سابقة (كما تم ذلك فى تحليل نصوص فلاسفة الاسلام مثلا) .

ان الباحث الفيلولوجي يسعي الى تصحيح النص القديم ودراسته فى ذاته مبعدا كل التاويلات العديدة التي لا طائل منها ، انه يجد فى الدراسة الصارمة للنص فرصة ليس فقط لاعارة وتركيز انتباهه فى شيء يقيني وثابت ، وانما ايضا لكى يجد نفسه أمام شيء مقابل له ، جديد واصيل فى الوقت ذاته ، هذا الشيء هو النص فى شكله الاول (27) . ان الاهتمام بالتحليل الفيلولوجي اهتمام حديث يرجع

(26) — نفس المرجع ، المدخل ، ص 9.

27) - Lucien Braun : Histoire de l'histoire de la philosophie Ed. Ophrys, Paris 1973 p. 50.

الي بداية البحث في اللغات القديمة : فالبحث الفيلولوجي يعرف النصوص السامية واليونانية واللاتينية ، فمن خلال التحليل الفيلولوجي النصوص القديمة ، ومن خلال القراءة الجديدة لها يصير من الممكن القول بأن العصور القديمة تسمع صوتها من جديد (28) .

ويرى مؤرخ الفلسفة الفرنسي اميل بريبه بأن التناول الفيلولوجي قد بدأ منذ حوالي سنة 1850 بفضل دراسات نقدية لنصوص مكتشفة ، وهذا العمل في الوقت الذى زاد من اطلاعنا ، جعل من تلك الامحاءات التى يزدهر بها مؤرخو العصر القديم ، لمحات يصعب بل يستحيل الاطمئنان اليها (29) . وحسب المنهج الفيلولوجي، فان الفترات التاريخية تتحيز بواسطة حوادث يقينية تسجل منها البداية والنهاية بواسطة طبيعة وحالة المصادر التى تعرف بها . ويورد اميل بريبه مثالا عن ذلك فيقول : «لنأخذ مثالا عاما : كيف تختلف حالة مصادرنا النسبية حول الفلسفة القديمة بمؤلفاتها الاصلية النادرة ، عن حالة مصادر الفلسفة الوسيطة او الحديثة التي تفوق غزارتها التصور . لذلك فان تحليل ونقد النصوص يجب ان يتبع في الحالتين مناهج مختلفة . ومن جهة اخرى فان نتائج الباحث الفيلولوجي — عندما يتعلق الامر بتحليل وتفسير فكر ما محاولا ادراكه عن قرب — هي نتائج مؤقتة في الغالب في انتظار اكتشاف جديد او تناول جديد» (30) .

ان النزعة الفيلولوجية تتبع منذ عصر النهضة الغربية منهجا صارما في تحليل النصوص ونقدها وفهمها . وكما يرى الاستاذ اركون، فان هذه النزعة التي بوشر بها بحث ودراسة المؤلفات، والنصوص الفلسفية اليونانية واللاتينية ، قد الهمت الكثير من الباحثين في دراساتهم للفلسفة الاسلامية ، غير ان صداهاكان ضعيفا في الدراسات العربية .

حتى تتبين لنا هذه النزعة الفيلولوجية التى يتبناها نأخذ في دراسته للفكر العربي الاسلامي نستعير فقرة من كتابه الرئيسي (في

(28) — المرجع السابق ، ص 50.
(29) - Bréhier : Histoire de la philosophie T. 1 - P.U.F. - Paris 1960 p. 28
(30) — نفس المرجع ، ص 28 — 29.

اليونانيـــة الى العربيـــة)، يقول : «.. مما بخصر ترجمات المؤلفـــات التي بقيـــت بفضلها النصوص اليونانية ، يلـــزم ان نؤكـــد على قيمتها في كل حالة خاصة ، كذلك الامـــر بالنسبـــة للمؤلفات الهامة جـــدا المنسوبة الى الفلاسفة المسلمين ، سواء اكثرها او أقلها اصالة . . . فهي توضح لنا ايـــس فقط ، كيف والى اى حد نهم العرب الجانـــب التقني للبراهين الفلسفيـــة لحسابهم الخاص ، بل انها تمكننا من ان ندرك فضلا عن ذلك ، كل ما كانت تعنيه تلك الافكار اليونانية بالنسبة للمسلم، وكيف استطاع المسلمون انطلاقا منها، الاستجابة الى مشاكل عصرهم، وذلك في حدود وبراهين مستقاة عن الفلسفة اليونانية» (31).

ان فالـــزر ـــ كما سنرى فيما بعد ـــ يعير اهتماما بالغا للترجمات العربية للنصوص الفلسفية اليونانية ، وما دام المنهج الفيلولوجـــي ـــ كما رأينـــا ـــ يعتمد اساسا على دراسة النصوص وتحليلها ونقدها ، وطرق انتقالها ، ثم المقارنة بين النصوص الاصلية ومقابلها في لغـــات اخرى (ان وجدت ترجمات لها) ، فمن البديهي ان نجد فالـــزر يتبنـــى هذا المنهج . انه كما يتضح لنا من النـــص السابق يؤكـــد على ان الترجمات العربية للمؤلفات اليونانية تعـــد العامل الحاسم في صيانـــة كثير من المؤلفـــات والنصوص اليونانيـــة الضائعة من جهة ، كما توضح الباحث من جهة اخرى كيفية فهم العرب للفلسفة اليونانية ، وبالتالى كيف استطاع المسلمون انطلاقا من تلـــك الفلسفة الاستجابة لمشاكل عصرهم. لذلك يـــرى فالـــزر انه من المسلم به بصفـــة عامة أن الترجمـــات العربية للنصوص الفسفية اليونانية ، يجب ان تؤخذ بعين الاعتبار من طرف الباحثين في الفلسفة الاسلامية ، وذلك عندما يراد مباشرة دراسات نقديـــة للكتب اليونانيـــة الاصلية . وهذا النـــوع من الدراسة سيطبق ـــ كما يقـــول فالـــزر ـــ على النصوص التى لم يبـــق منها مخطـــوط يونانـــى يرجع الى القرنين التاسع والعاشر ، وكذلك الامر بالنسبـــة للنصوص العربية التى يبـــدو انها احتفظت بترجمات جيدة للمخطوطات اليونانيـــة القديمـــة التي افتقـــدت في التـــراث اليوناني الوسيـــط اللاحـــق (32) . ومن ثم يـــرى فالزر من جهة اخرى أن تفسيـــر المؤلفات اليونانية الضائعة في نصها الاصلي والمحفوظة فقط في نصهـــا

31) - R. Walzer : Greek into Arabic - Exford - 1962 pp. 237-238.
32) - R. Walzer : L'Eveil de la philosophie islamique p. 28.

العربي ، يمنحنا ايضا معرفة اكثر دقة بالمصطلحات اليونانية ، ومقابلها فى العربية . وهذا ما اصبح يكتسبه الباحثون اليوم بالتجربة . ان هذا التفسير من المحتمل ان يدون فى المعجم التمهيدى الذى اقترحه فالزر نفسه . غير ان الدراسة المنهجية لتلك المؤلفات اليونانية المفقودة ليست — للاسف — ممكنة فى الوقت الحاضر . كل ما يمكن فعله — كما يقول فالزر — هو ان تبقى اعيننا مفتوحة فى انتظار اى اكتشافات جديدة ، كما وقع فى حالة اكتشاف المخطوطات اليونانية بمصر . ويضيف فالزر قائلا : «اننا نتعلق بالحظ ، وهذا الحظ لم يسعفنا فى السنين الاخيرة . غير ان هذا النوع من النصوص التى عرفت من قبلنا لم تخضع مع ذلك للتحليل كما لزم ان يكون ، ويرجع سبب ذلك الى قلة الباحثين المتبحرين فى اللغتين العربية واليونانية» (33) .

تلك بايجاز هى بعض ملامح منهجية فالزر الفيلولوجية فى دراسة الفكر العربي الاسلامي وعلاقته بالفكر اليونانى . وان كانت هناك جوانب ايجابية فى منهجيته هاته فهى ذلك التنوع فى الكفاءات والخبرات الذى يطلبه فالزر من الباحث فى الفكر العربي الاسلامي ، حيث يتعين على هذا الباحث ان يكون فى الوقت نفسه هيلينيا اى ملما باللغة اليونانية وفلسفتها ، ومستعربا مهتما بالاسلاميات ، وفيلسوفا وعالم اجتماع . ويرى الاستاذ اركون ان ابحاث فالزر وان انتزعت الاعجاب والتأييد بفضل دقتها التقنية العالية فهى مع ذلك تثير فى كثير من الحالات اعتراضات هامة : فرغم ان فالزر يظل واعيا بالجو الثقافي الخاص بالفلسفة الاسلامية ، ورغم انه يسعى الى بيان كيف ان المسلمين استجابوا لقضايا ومشاكل عصرهم ، فان مقارناته الدقيقة بين المفاهيم الاسلامية والمفاهيم اليونانية ، وكذا اهتمامه الكبير باعادة التسلسل التاريخى للافكار ، كل هذا قد نتج عنه تكسير للانطلاقة الحيوية للفكر الاسلامي ، واهمال لكثير من القضايا الاساسية الهامة فى هذا الفكر، وبالتالي اهمال لاصالة مصادرها، وكما يرى اركون فان التحليل الفيلولوجي للترجمات العربية ، رغم ضرورته فى هذا المجال فان الدراسة المتفهمة والقراءة الشاملة اى القراءة الالسنية والاجتماعية فى

(33) — نفس المرجع السابق ، نفس الصفحة .

الوقت ذاته يلـزم ان تحظى بالاولويـة ، خاصة عندما يتعلق الامـر بنصوص كتبت مباشـرة باللغة العربيـة (34) .

واخيرا نقـول ان ظاهرة انتقال النصوص الفلسفية من اليونانية الي العربية عن طريق الترجمـات التي بوشرت فى العصر الوسيط ، وان كانـت تتطلب دون شك تحليلا فيلولوجيا لا غنى عنه . فان فالـزر ـ للاسـف ـ لا يظل امينـا لمنهجه ، وانما ينحدر به الى مزالـق خطيرة تؤدى به الي الخروج عن المنهج نفسه : والسقوط فى ادعـاءات خطيرة سنتعرض لها فيما بعد .

2 ـ موقف فالـزر الخاص من الفلسفـة الاسلاميـة :

يقول فالـزر فى مدخل دراسته : «أود اذن ان اقتـرح عليكـم اعتبار الفلسفة الاسلامية ـ بغض النظر عن اهميتها الخاصة ـ كمرحلة لا يمكن اهمالها ـ من تاريـخ الحضارة الغربية ، وحتي ابسط اكثر مرحلة من مراحل الحضارة الاروبية الغربية ، قاصدين هنا ذلك التراث الهام الذي نعلم جميعـا انه يتميـز عن معتقدات الهند والصيـن ، والذى تكمن قاعدته فى مزيج من الاديان ، اليهودية والمسيحية والاسلام وفى الموقف اليونانـى المختلف جذريـا عن الحياة الاسلاميـة عموما . وبشكل خاص الفكـر الافلاطوني والارسطي» (35) .

يبدو من خلال هذا النـص ان فالـزر ينظر الي الفلسفة الاسلامية نظـرة خاصة يمكن ان تميـزه عن نظرة المستشرقين التقليديين ، وذلك من خلال تأكيده على ان هذه الفلسفة يجب اعتبارها كمرحلة هامة مـن مراحل تاريـخ الحضارة الاروبية الغربية . ودون ان ندعى اصدار حكم نهائـي علي هذا الموقف يمكن القول بأن هذا الموقـف من الفلسفـة الاسلامية يميزه ـ الى حد ما ـ عن اصحاب النزعة المركزية الاروبية الذين يـرون ان تاريـخ الحضارة الانسانية ما هو الا تاريـخ الحضارة الاروبيـة متجاهلين اى دور للحضارات السابقة او المواكبة للحضـارة

34) - M. Arkoun : Contribution à l'étude de l'humanisme arabe. J. Vrin, Paris 1970 p. 134.

انظر ايضـا مقالـه بمجلـة :

M. Arkoun : Arabica, Tome 20 Fascicule 3 pp. 318-319

35) - R. Walzer : L'Eveil de la philosophie islamique pp. 7-8.

الاوروبية . ففالزر يرى ان اعتبار الفلسفة الاسلامية كمرحلة هامة من مراحل الحضارة الغربية يجعل الغرب اكثر وعيا بوحدة تراثه المتاصل من الكتاب المقدس والتراث اليوناني ويزيدهم معرفة بهذا التراث فى خط سيره غير المقطع منذ نهاية العصر التقليدى القديم حتى ايامنا هذه. ومن ثم ينتهي فالزر الى القول بان الفلسفة الاسلامية ربما امكن اعتبارها كحلقة هامة فى سلسلة التراث الحضارى الغربى (36) .

ورغم ما اشرنا اليه سابقا من ان فالزر يقف موقفا معارضا النزعة الاوروبية المركزية ، فانه يجب الوقوف مع رايه هذا فى الفلسفة الاسلامية بكثير من التحفظ ، ذلك انه ينظر الي التراث الاوروبى الغربى نظرة لا تخلو من الزهو والاستعلاء . فهو يرى ان الفلسفة الاسلامية تمثل مرحلة هامة من مراحل (الحضارة الاوروبية الغربية) ويؤكد على هذا التعبير الاخير ، فينظر الى هذه الحضارة فى سيرها اللامنقطع ، ابتداء من العصر اليونانى التقليدى الي غاية العصر الحاضر ؛ بينما كان الاجدر ان يعتبر الفلسفة الاسلامية ، كمرحلة او حلقة هامة فى سلسلة التراث الحضارى الانسانى ، وليس الاوروبى الغربى فقط ، على اعتبار ان هذا التراث الحضارى الانساني يشمل تراث حضارات انسانية مختلفة ، تواجدت او تعاقبت على مر العصور . وبذلك يمكن اعتبار الفلسفة الاسلامية كحلقة هامة فى سلسلة التراث الفلسفي الانسانى عموما ، وليس — كما عبر فالزر — كحلقة فى سلسلة التراث الاوروبى الغربى . ويمكن ان نتلمس تبريرات لموقف فالزر حين يتكلم على لسان المستشرقين والدارسين المعاصرين فيقول : «اننا بدانا نبتعد تدريجيا عن ذلك الادراك الذى يجعل من العصر الوسيط عصر الظلمات ، ومن جهة ثانية بدانا نقدر تقديرا افضل منجزات الحضارة الرومانية المتأخرة سواء فى الغرب اللاتيني ، او الشرق اليوناني . ان موقف الغرب اتجاه الحضارة الاسلامية قد تغير ايضا بشكل عميق ، حيث بدا هذا الموقف يمتاز ميلا اكثر الي اعتبار الحضارة الاسلامية ككل قائم بذاته ، ولم يعد المستشرقون المعاصرون — فى نظره — ينظرون الى الاسلام نظرة متعالية كما فعل كثير من اسلافهم ، او يتخذوا موقفا متنازلا عندما يعتبرون هذه الحضارة الاجنبية حضارة امتدت خلال الفترة التى تهم

(36) — المرجع السابق ، ص 8.

الغرب ، من القوقاز والهند حتى جبال البرينس فى الشمال الغربى (37) .

ان فالــزر يرى بأن الظهور الاول للفلسفة الاسلامية كان فـــى القرن التاسع الميلادى ، وهذه الفلسفة لا زالت — فى نظره — مستمرة الى اليــوم فى مناطق من العالم الاسلامى والتى لم تنقلب اوضاعها بفعل اثــر الفكر الغربى الحديث خلال القرنين التاسع عشر والعشرين (38)، ففالــزر يعرض هنا رأيــا سبق أن اشرنا اليه عند مناقشة تحليلــه لفلسفة الكنــدى حين اعتبر هذا الاخير اول فيلسوف عربى منكرا ظهور اى عمل فلسفى خلال العصر الامــوى ، ومنكراً بالتالى لتاثير المهدات الفلسفية التى سبقت الكنــدى . ويرى فالزر أن الفلسفة الاسلاميــة الوسيطة قد كتبت عموماً — وليس على سبيل الحصــر باللغة العربية ، ويشبهها بالفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط التى كتبت باللاتينيــة . فهناك بالنسبة للفلسفــة الاسلامية مقالات فلسفية منذ عصر ابن سينا كتبت باللغة الفارسيــة ، كما أن الفلاسفة اليهود قد استعملوا العربية والعبرية . لذلك يفضــل فالــزر تعبير (فلسفة اسلامية) على تعبيــر (فلسفــة عربية) على اعتبــار ان فلسفة العرب (وكذا بعض الشعوب التى تتكلــم وتكتب بالعربيــة) ليست بفلسفة لا ادريــة موجهة ضــد الدين القائــم ، ولا هى بفلسفــة انحصرت فى مسائل خاصة اعتبرها قدمــاء الشكاك وبعض الفلاسفة التحليليين الموضوع الوحيد المشروع للعقول المتفلسفــة (39) .

يقول فالزر بالنــص : «لقد هدفت الفلاسفة المسلمون بوسائــل مختلفة ، الى اعطاء عرض عقلانى عن التراث الدينى الذى تأصلوا فيه ، فهم لم يقدموا ثقافة دنيويــة ، انهم انصار للفلسفة التوحيدية» (40) .

ان فالزر يصدر هنا حكما عامــا على جميع الفلاسفة المسلمين ، ويؤكد ان كل همهم كان هو محاولة اعطاء عرض عقلانى عن تراثهـــم الدينى ، ومن ثم يذهــب الى حد القــول بأن هؤلاء لم يقدموا ثقافــة دنيويــة ، بل كانــوا انصاراً لما يعــرف بالفلسفة الالهيــة التوحيدية. والواقع انه لا يمكــن أن ننكــر بأن بعض الفلاسفة المسلمين حاولوا

37) - R. Walzer : L'Eveil de la philosophie islamique p. 8

(38) — نفــس المرجــع والصفحــة .

(39) — نفــس المرجع ، ص 10.

(40) — نفــس المرجــع والصفحــة .

ان يوفقوا بين التراث الفلسفي ومعطيات تراثهم الديني ، وذلك في اطار فلسفي عقلاني . غير انه من الاجحاف ان نحكم بأن كل الفلاسفة المسلمين لم يعطوا فلسفة وثقافة دنيوية ، ان فالزر هنا يبدو انه يتناقض مع ما يؤكده بخصوص فلسفة الفارابي مثلا . حيث انه اكد اكثر من مرة بأن الفارابي كان يضع نصب عينيه هدفا رئيسيا، الا وهو اصلاح نظام الخلافة الاسلامية، وبالتالي اصلاح المجتمع الاسلامي، اليس هذا الهدف في حد ذاته يشكل — ان صح التعبير — موقفا دنيويا ؟!

ويطرح فالزر السؤال التالي : كيف ادرك المسلمون الفلسفة اليونانية ؟ بعد ان يشير الى أن كلمة (فلسفة) مشتقة من اللغة اليونانية يرى ان عبارة (فلسفة) ليست مأخوذة عند المسلمين بالمعنى الذي نفهمه عندما نتكلم مثلا عن فلسفة هندية او صينية او فرنسية او المانية ، بل ان الامر يتعلق بالفلسفة اليونانية التقليدية غير منظور لها في مجملها ، بل في واحد من فروعها الاكثر تميزا واهمية . اما عبارة (يونانية) فهي لا تدل فقط على ان هذه الفلسفة قد كتبت باللغة اليونانية ، بحيث ان المسلمين الذين اهتموا بها وجب عليهم احد امرين : اما تعلم اللغة اليونانية ، وهذا ما لم يفعله — في نظر فالزر — اغلبية الفلاسفة المسلمين ، واما وضع تراجم المؤلفات والنصوص اليونانية الى اللغة العربية ، وهذا ما حدث على نطاق واسع . على ان كلمة (يونانية) كما يرى فالزر تعني في ذات الوقت ان هاته الفلسفة تأخذ مصدرها وتطورها من الدين اليوناني ما قبل المسيحي ، ومن الموقف اليوناني اتجاه الحياة عموما ، ذلك الموقف المختلف تماما عن مواقف واوضاع حضارات الشرق الاوسط القديمة : فالاعتراف بالقدرة المطلقة للالوهية وخضوع الانسان المطلق امام العالم الالهي كانت — حسب فالزر — من الامور المؤكدة في حضارات الشرق الاوسط . اما اليونانيون فيؤمنون بقدرة واحدة هي قدرة العقل الانساني ، فهم ، كما يرى فالزر ، يرفضون كل معرفة مزعومة خارقة للطبيعة . «فقد اعتقد هيبوقراط (احد الاطباء اليونان) انه من الممكن كشف الاسباب الحقيقية للامراض ، ومن الباطل ان نجعل المسؤول عنها قدرة الاهية مطلقة» (41) .

---

41) - R. Walzer : L'Eveil de la philosophie islamique pp. 10-11.

ان فالــزر يبدو هنا وكأنه يضع العقلية العربية والاسلامية عموما فى مقابل العقلية اليونانية ، فبينما الاولى ترنــو ــ فى نظره ــ الــى الخضوع للقــدرة الالهية المطلقة نجد الثانية تعتز بايمانها بقدرة العقل كمصدر وحيد للمعرفة ، وترفض من ثــم اى معرفة خارقة مزعومة ، وحتى وان سلمنا مع فالــزر بان المظهر العام لحضارات الشرق الاوسط هو الاعتراف والتسليم بالقــدرة الالهية المطلقة ، وخضوع الانســان للعــالم الالهي فهل هذا فى حــد ذاته يعد عــائقا يمنع الانســان من ممارسة اى نشاط عقلى فلسفى ؟ حتى وان سلمنــا من جهة اخــرى باحترام اليونان العقل الانساني كمصدر المعرفة ، فهل احترم الفلاسفة اليونــان حدود قدرات هذا العقل ، ام انهم تجاوزوا تلك الحدود بجعل هذه القــدرة تدعى معرفة ما وراء المشاهد والمحسوس وبالتالي معرفة (عالم المثــل المفارق لعالم الواقــع) . فهل صحيح اذن ان الفلاسفــة اليونــان ــ كما يرى فالــزر ــ رفضوا كل معرفة مزعومة خارقــة للطبيعة . فهو يستند فى موقفه هذا الى موقــف احد الاطباء اليونــان وهو هيبــوقراط (حين رأى انه فى الامكان كشف الاسباب الحقيقيــة والطبيعية لأمرض ، ومن ثم انكــر ان يكون المسؤول عنها قوى غيبية). ففالــزر يستشهد بموقف هذا الطبيب ويعممه على مواقف جميع الفلاسفة اليونــان !

ويطرح فالــزر السؤال التالى : فى ماذا تكمن هذه الفلسفــة اليونانية التى حــاول المسلمون استيعابها ؟

ان هذه الفلسفة ــ فى نظره ــ عبارة عن خلاصة ، او مختصــر تعليمى للمدارس الفلسفية اليونانية للامبراطورية الرومانية المتاخــرة . ذلك المختصــر الذى وضع بعد افلوطين ، وخاصة من طرف تلميــذه الشارح فورفوريوس ومن طرف آخرين فى بداية القرن الرابع الميلادى ، وقد استمر تدريسه بطريقة او باخرى فى المدن ذات الاصل اليونانى ، فى الشــرق الاوسط ، والتي سقطت منذ القرن السابع (الميلادى) تحــت السيطرة الاسلامية . وقد كانت هذه الخلاصة معتمدة اساسا علــى مؤلفات افلاطــون وارسطــو (42) .

ان فالــزر يؤكد دائمــا على ان تلك المؤلفــات اليونانية قــد

(42) ــ نفس المرجــع ، ص 11.

فهمت من طرف المسلمين كما فهمها شراح المدرسة الافلاطونية الحديثة ، حيث كان من المسلم به عموما — حسب فالــزر — فى هذه المدارس ان آراء كل من افلاطــون وارسطو قد كانت اما متطابقة او يكمل بعضها البعض الآخــر . وكما يرى فالــزر فان الامر لا يتعلق بفلسفة انتقائية تفتقــد القوة — كما قيل احيانا — بل يتعلق الامــر بمزيج دقيقـــى لعناصر عديــدة ذات مصادر مختلفة (43). ويجمل القول ان الفلسفة اليونانية كما عرفها العرب هى بالدرجة الاولى علم اللاهوت الطبيعى ، وقد اخذها المسلمون وفق التطور الذى اتبعه ، اى منذ اصولها الايونية الي غاية «قوانين» افلاطون و «ميتافيزيقا» ارسطو ، ثم عرفت هــذه الفلسفة شكلها النهائي ، فى تعاليم المدارس اليونانية المتأخــرة (44) . غير ان هذه الفلسفة وان كانت مدعومة بواسطة لاهوت طبيعى ، ونظرية ميتافيزيقية عامة عن الوجود ، فهى ليست منحصرة فى هذا المجال وحده بل هى تشمل كذلك المنطق الصورى ، ومجادلات حول طبيعة الخطأ ، والبراهين الجدلية الخالصة ، والبلاغة ، كما تشمل ايضا العلـــوم الطبيعية اى المبادىء الاساسية للفيزيـــاء والفلك وعلم الارصاد وعلم الاحياء وعلم النفــس ، وكذا علم الاخلاق والسياسة . انها اذن — كما يرى فالزر — تكاد تكون فلسفة موسوعية تمدنا بكل ما يستحق ان يعرف.

ويؤكد فالــزر ان هذه الفلسفة قد درست فى مجموعة من الكتب ، وهذه الكتب تشمل اما المؤلفات الاصلية لافلاطون وارسطو ، وكـــذا الشروح والتعليقات حول هذه المؤلفات ، واما المؤلفات الاصلية المماثلة الصادرة عن الفلاسفة اليونان المتأخرين ، يقول فالــزر :

«ان هذه المؤلفـــات اليونانية ابعد ان تكون معروفة لنا فى مجموعها، فبعضها لا يمكن معرفته الا بفضل المؤلفات المنسوخة من طرف العـــرب الذيـــن استخدموها فى شكل تراجـــم . فهذه المجموعة من الكتـــب والمختصرات الفلسفية ، كانـــت قد ترجمت الى العربية خلال القرنيـــن الاولين من الخلافة العباسية ، اى بين سنتى 800 و 1000 م وهذه التراجـــم صحيحـــة بشكـــل عـــام» (45) .

(43) — نفـس المرجـع الســابـق ، نفس الصفحــة .
(44) — نفـس المرجـع ، ص 12.
(45) — نفـس المرجـع ، ص 12 — 13 .

ان فالــزر يعترف هنا بقيمة الدور الذى لعبه العرب فى نقـــل التراث اليونانـــى الى العربية ، بل انه يذهب صراحة الى حد القول بأن مؤلفـــات الفلاسفة اليونان المتاخرين لم تصل الى الغرب اللاتينـــى الا بفضل الترجمات العربية لتلك المؤلفات ، ثم يصدر حكمه على مدى صحة تلـــك الترجمات ، فيرى انها ترجمات جيـــدة ويستند فى تقنيه ذلك الى ان المترجمين العرب والمسلمين قد تمكنوا من الالتقاء ببعض المثقفيـــن اليونانيين فى بعـــض مدن مصر وسوريا وغيرهما ، اذ انهم قد افـــادوا كثيرا فى تلك الفرص ، حيث ان عدوا من النصوص الفلسفية اليونانية ، كالنصوص الخاصة بالطب والرياضيات والجغرافية كانت قد ترجمت ، بل ان بعضها قد ترجـــم عدة مرات .

يقول فالزر : «ان ما استطاع الغرب اللاتينى الاوربى معرفته مـــن هذه النصوص اليونانية قبل سنة 1200 م ليس ذا بال ، يعد تقريبـــا لا شـىء اذا ما قـــورن بخزانة الترجمات اليونانية التى استطاع العـــرب تنظيمها» (46) . وكما يـــرى فالـــزر ، نخلال هذا العصر ، نـــرى ان التـــراث اليونانى المركز منذ ذلك العصر حـــول القسطنطينية قد امتـــد حتى القرن الخامس عشر ، غير ان عددا من النصوص التى قراها العرب فى شكل ترجمـــات لم يعد نسخها مـــرة اخرى خلال العصور البزنطيـــة الاخيرة ، وقد بقيت تلك النصوص بفضل الترجمات العربية ، او العربية اللاتينية ، او العربية العبرية ، ويعبر فالـــزر عن رأيه فى الترجمـــات العربية فيقول : «... ولا يوجد شىء مماثل فى الاهمية ، ولا فى العمق للترجمات العربية من اليونانية» ويمكن ان نستنتج من كلام فالـــزر ان حركة الترجمة التى باشرها العرب والمسلمون فى العصر الوسيط كانت ذات فـــائدة مزدوجة : فهى من جهة قد نقلت التراث اليـــونـــانـــى المتاخـــر الى الغرب ، ومن جهة ثانية ، صانت وحفظت نصوصا يونانية افتقدها الغرب اللاتينى فى ذلك العصر وفى هذا الصدد يقـــول فـــالزر صراحة : «وبذلك فنحن فى الغالـــب مدينون العرب لاستعادتهم وصيانتهم النصوص اليونانيـــة المفقودة» (47) .

ورغم هذه الاعترافات الصريحة من طرف فالـــزر بما قام به العرب

(46) — نفس المرجـــع ، ص 13.
(47) — نفـــس المرجـــع والصفحـــة .

والمسلمون من دور هـــام بنقلهم التراث اليوناني الى العربية ، وبالتالى صيانتهم لجـــزء هام من ذلـــك التراث ، ونقله فيما بعد الى الغرب ، اقول رغم ذلـــك كله يجب الا ننساق مع ما ترمي اليه تلـــك الاعترافات من مرامى خطيرة . ذلك ان فالـــزر ينظر الى ذلك الـــدور الهام الـــذى قام به العـــرب والمسلمون (نظـــرة خاصة) تنتهي به الى الاقـــرار بـــأن حركة الترجمـــة فى العصر الوسيط تعد العامـــل الحاسم فى نشـــأة الفلسفة العربية الاسلامية ! يتساءل فالـــزر : لماذا يجب ان نعيـــر انتباهنا الى الترجمات العربية للنصوص الفلسفيـــة اليونانية ، والـــى مختلف مـــدارس المترجمين ، عندما نمهـــد الى دراسة نشأة الفلسفـــة الاسلاميـــة وتقدير قيمتها النهائيـــة ؟

يجيب فالـــزر عن هذا التساؤل الغريب ، الذى لا يخلو من تعسف ، فيـــرى أن الفلسفة العربية او بالاحرى الفلسفـــة الاسلامية المكتوبـــة بالعربية ليست بمرحلة طبيعية جديدة من تاريخ الادب العربى ، كما كان عليـــه الامـــر بالنسبة للظهور الاول للفلسفة اليونانية الكلاسيكية فـــى اليونـــان ، ان نشـــأة الفلسفة الاسلاميـــة كانت نتيجة لظروف تاريخية خاصـــة : فهناك الفتـــح الاسلامى لمناطق ثقافية اكثـــــر تقدمـــا فى الامبراطورية الرومانيـــة فى الشرق ، ثم من جهة أخرى هناك الوضـــع السياسى والديني الذى شهده القرن الاول للخلافة العباسية . ان الامر يتعلق ـــ فى نظر فالزر ـــ باستيراد تـــراث اجنبي . فالفلسفة الاسلامية قد كانت ملزمـــة بأن تصارع حتى تنـــزع حق الاعتراف لها بالوجود ، رغم انها قد حظيت ، خلال فتـــرة من الزمن ، بالدعم الرسمي للدولـــة ، ثم ان الفلسفة اليونانية ـــ فى نظره ـــ لم تكن مفروضة على المسلمين ، بل ان الترجمات قد بوشرت لان المسلمين قد قـــرروا عن طواعية ادخال تـــراث اجنبي الى التـــراث العربي (48) . ان الفلاسفـــة المسلمين ، كمـــا يرى فالـــزر ، قد اعتبروا الفلسفة اليونانيـــة كقصر يجمع كنوز الحقيقـــة الشاملة ، بل كنوع من كتاب دنيوى مقدس . ودون أن يباشر المسلمون انفسهم تعلم اللغة اليونانية ، كانـــوا ـــ فى نظره ـــ (الاكثر ميلا ورغبـــة) فى مباشـــرة الترجمة على اكبـــر صعيد . ومن هنا ينتهـــى فالـــزر الى ادعاء خطير يرى ان الفلسفة الاسلامية مقتبسة ومستمـــدة

---

(48) ـــ انظر فصل (الترجمات العربية للمؤلفـــات الفلسفية اليونانية) نفـــس المرجـــع السابـــق ص 21.

من تلك الترجمات (49) وهذا الرأى الخطير يتضمن شيئا اخطر ألا وهو اعتبار العقلية العربية ذات طبيعة خاصة ، مختلفة عن العقلية اليونانية . ولكى يزكى فالزر أدعاءه هذا يستند الى بعض ما يعتبره (وقائع تاريخية) تؤكد وجهة نظره التى تؤكد ذلك الاختلاف الجوهرى بين العقليتين : فهو يرى ان قدماء الرومان عند اتصالهم بالحضارة اليونانية فى القرن الثالث ق. م. وبعده سلكوا مسلكا مخالفا تماما عما فعله العرب ، فالرومان انفسهم قد تعلموا اليونانية ، ولم يعتمدوا على المترجمين ، وقد ظل المثقفون الرومان مزدوجى الثقافة الى غاية القرن الثانى الميلادى وبعده ، به ان الامبراطور الرومانى مارك اوريل MARC AURELE قد كتب مؤلفه الفلسفى الشهير بلغة يونانية جيدة ، كما ان كاليان GALIEN وافلوطين قد درسا فى روما باللغة اليونانية ، ونفس الشيء حدث بالنسبة للغربيين منذ عصر النهضة الايطالية ، فقد كانوا انفسهم — ولا زالوا — عناء قراءة الفلاسفة اليونان فى النص اليونانى الاصلى . أما العرب فهم — فى نظر فالزر — لم يفعلوا شيئا من ذلك ، بل باشروا ترجمة اكثر ما يمكن من النصوص الفلسفية والعلمية الشيء الذى لم تفعله اى امة من قبل . ثم ان قدماء اليونان لم يعيروا — فى نظره — اية اهمية للترجمات حيث لا توجد اى ترجمة يونانية لنصوص مصرية او فارسية رغم العلاقات الوثيقة التى كانت تجمع بين حضارات الشرق الاوسط القديم واليونان ، فلم يترجم اى مؤلف لاتينى الى اليونانية قبل نهاية العصر الوسيط . أما ترجمة التوراة الى اليونانية فقد كانت تمثل فى نظر فالزر ، حدثا استثنائيا فريدا . وهي فضلا عن ذلك قد بوشرت من اجل اليهود المصريين الذين لم يكونوا يستطيعون فهم الكتب المقدسة بلغتها العبرية الاصلية (50) !

ولم يتغير هذا الوضع فى الغرب اللاتينى ، الا عندما انحطت تماما المعرفة باللغة اليونانية ، خلال القرنين الرابع والخامس (م) حيث يمكن الحديث عن مترجمين لامعين أمثال ماريوس فيكتور ينوس Marius Victorinus الرابع وبويس Boèce فى بداية القرن السادس ، ورغم هذا الاعتراف الصريح من طرف فالزر ، فانه يرى ان ترجماتهم لم تغط الا حقلا محدودا

(49) — نفس المرجع ، ص 22 .
(50) — نفس المرجع والصفحة .

حيث ان اولئك المترجمين لم يكونوا — فى نظره — سوى نماذج منعزلة لم يخلفهما احد من بعد (51) .

وهكذا ينتهى فالــزر الى القول بأن موقف المسلمين لم يستطع ان يكون هو نفس موقف المسيحيين تجاه الفلسفة اليونانية : فالقــرآن العربى والتراث الفلسفى اليونانى شيئان مختلفان مبتعد احدهما عـــن الآخر . فامكانية الوفاق بين الفلسفة والاسلام ، لم تكن واضحة اطلاقا فى البداية ، هذا فى الوقت الذى نجــد فيه الصلة موجودة بين الفلسفة الوثنيــة والتوراة منذ زمــن اللاهوتيين اليونان فى العصر الباطريستيقى، حتى قبل أن تباشر اى ترجمة الي اللغة السوريانية . وهكذا نخلص الى ان فالــزر يـــود من خلال سرده لكل تلك (الوثائـــع) ان يثبــت فـــى النهايـــة بان اهتمـــام العرب بحركة الترجمة ؛ وقيامهم بذلك الــدور العام فى نقل التــراث اليونانى الى العربية ، لم تكن تمليـــه احتياجات اجتماعية وثقافية تهـــدف الى الاطلاع على معارف الفكر الانسانى فى ذلك العصـــر ، وانما كان ذلك ايضـــا تعبيرا عن (عقلية) ذات طبيعة خاصة تختلـــف عن العقليـــة اليونانية وبالتالى فهى تختلف عن العقلية المسيحية والغربيـــة عمومـــا .

أعتقد اننا قد اصبحنا — فى حدود هذا المقال — على بينة من موقف فالـــزر الخاص من الفلسفة الاسلامية ؛ وحتى نكون فى الختام فكـــرة عامة عن هذا الموقف يمكن أن نجمله فى العبـــارات التالية :

ان الفلسفة الاسلامية مرحلة من المراحل الهامة التى لا يمكـــن تجاوزها واهمالها فى تاريخ الحضارة الاوروبية الغربية ، وهى تـــراث قائم بذاته يتميز عن تـــراث الكثير من الامم ، حيث ان التراث الاسلامى تكمن قاعدته فى مزيـــج من الاديـــان ، اليهودية والمسيحية والاسلام . والفلاسفة المسلمون قد هدفوا الى اعطاء عـــرض عقلانى عن تراثهـــم الدينـــى ، فهم لم يقدموا فلسفة دنيويـــة ، بل هم — على حد تعبيـــر فالـــزر — انصار لفلسفة التوحيد . اما بخصوص استجابة الفلاسفة المسلمين للفلسفـــة اليونانية ، فان فالـــزر يرى بأن هؤلاء لم ينبهروا بكل جوانب تلك الفلسفة ، بل أخذ باهتمامهم جانب خاص منهـــا يعـــد اكثـــر تميـــزا عن غيره ، وهذا الجانـــب هو (علم اللاهوت الطبيعـــى)

(51) — المرجـــع السابـــق ، ص 23.

الذى تبنسوه بعد ان تلقسوه عن اليونان ، ثم نقلسوه الى التـــراث الاصلى للفقهـــاء التقليديين . كما استفـــاد منه أيضا أصحاب اللاهوت النظرى المعروفين باسم (المعتزلة) . ان الفلسفة اليونانية كما عرفهـــا العرب عبارة عن خلاصة لتعاليم المدارس اليونانية المتاخرة . وقد اخذها المسلمون وفق المسار الذى عرفته ابتـــداء من اصولها الايونية الى غاية «قوانين» افلاطون و «ميتافيزيقا» ارسطو الى ان عرفت مظهرها النهائى لدى المـــدارس اليونانية المتأخـــرة .

ما الذى يمكن استخلاصه اذن من موقف هذا المستشرق المعاصـــر من الفلسفـــة العربية الاسلاميـــة ؟

اعتقد ان القارىء لدراسة فالـــزر عن الفلسفة الاسلامية يستنتج وجود ناظم مشترك تتمحور حوله جميع القضايا والاراء التى عبر عنها سواء فيما يخص تحليله الفلسفي الكندى والفارابى ، او بالنسبة لموقفه فى هذه الفلسفـــة بشكل عـــام . هذا الناظـــم يتجلى فيما يلى :

ان المدارس اليونانية المتاخرة ، المتمثلة فى الافلاطونية المحدثة ، وبالتالى فى شروح تلك المدارس الفلسفية اليونانية ، كشروح بروكليس وفورفوريوس وغيرهما ، هى التى شكلت مواقف الفلاسفة المسلميـــن : فالكنـــدى مثلا حين حاول البرهنة فلسفيا على خلق العالم من عـــدم بفعل قـــدرة الاهية مطلقة قد وقف ـــ فى نظـــر فالزر ـــ موقفا يميزه عن مواقف الفلاسفة اليونـــان ، بل ومن الفلاسفة المسلمين اللاحقين ايضا، غير ان فالـــزر ـــ وهذا ما يهمنا بهذا الصدد ـــ يؤكد ان موقف الكندى هذا سبق ان عبر عنـــه من طرف فيلسوف مسيحي اسكندرى يدعـــى يحيى النحوى ، حيث ان هذا الاخير كثيرا ما كان يعارض افكار كل مـــن افلاطون وارسطو حين تتعارض مع مبادىء الدين المسيحي ، وبذلك يؤكد فالـــزر بأن الكنـــدى قد استخدم نفـــس ادلة ذلك الفيلسوف المسيحى ليبرهن علي نظرية (الخلق من عدم). ولنأخذ بهذا مثال الفارابى ايضا :

ان فالـــزر يؤكد على انه فيلسوف تميز بشخصية فكرية مستقلة، مستدلا علي ذلك بموقفين ، موقفه من العلة الاولى ، وموقفه من بعـــض الاسماء الالهية ، الا انه كما راينـــا فى السابق يـــرد الموقـــف الـــى الافلاطونية المحدثة (المسيحية) ، ويرجع بالنسبة للموقف الثانى ـــ وجود

سلف (مسيحي) فالفارابي فسر التصورات المسيحية بنفس الطريقة التي فسر بها الفارابي الاسماء الالهية الاسلامية (52) .

نخلص من كل ما تقدم الى نتيجة هامة بخصوص موقف المستشرق فالزر من الفلسفة الاسلامية تضاف الى ذلك الناظم المشترك الذي اشرنا اليه آنفا ، بل ربما كانت هذه النتيجة الاخيرة جزء لا يمكن فصاله من ذلك الناظم . هذه النتيجة التي نستخلصها من موقف فالزر هي ان الفلسفة المسيحية التي تمثلت في المدارس اليونانية المتاخرة لدى كل من يحيى النحوي والقديس دونيس ، وكذا (السلف المسيحي) المفترض من طرف فالزر . هذه الفلسفة المسيحية هي التي بلورت مواقف الفلاسفة المسلمين بما فيهم الكندي والفارابي وغيرهما . وهكذا نخلص الى ان فالزر يود اقناع القارىء بأن المدارس الافلاطونية المحدثة التي عرفتها الامبراطورية الرومانية ، وبالتالي فان تلك الفلسفة المسيحية التي انضوت تحت لواء المدارس اليونانية المتاخرة ، قد كان لها الفضل الكبير والدور الحاسم في بلورة الفلسفة الاسلامية في العصر الوسيط . ان رؤية فالزر العامة للفلسفة الاسلامية لاتخلو في الحقيقة من مواقف ايجابية ، وقد انصفنا فالزر ببسطنا لتلك الايجابيات التي تميز موقفه والتي من اهمها وعيه بالجو الخاص الذي تميزت به الفلسفة الاسلامية ، وتأكيده بالتالي على ان الفلاسفة المسلمين — وان انطلقوا في نظره من الفلسفة اليونانية — فهم قد ظلوا امناء لعصرهم ، حيث انهم قد استجابوا بشكل واضح للمشاكل التي طرحت في عصرهم . ثم تأكيده على ان الفلاسفة المسلمين لم ينبهروا بمجمل الفلسفة اليونانية ، بل ان هناك جوانب معينة اخذت باهتمامهم اكثر من غيرها ، مما جعلهم يقفون مواقف متميزة واصيلة ، بل ومعارضته تماما لمبادىء الفلسفة اليونانية (كموقف الكندي من نظرية خلق العالم) الا ان فالزر رغم كل ذلك فان السلبيات العديدة لموقفه تكاد تطغى على تلك الايجابيات .

---

(52) — نذكر الكندي والفارابي هنا كمثالين فقط للاستشهاد بهما عن جوهر موقف فالزر في الفلسفة الاسلامية بشكل عام ، واكتفيت هنا بالاشارة فقط الى ان فالزر رغم اعترافه بأصالة مواقفهما ، فهو يرجع في النهاية موقف كل منهما الى سلف (مسيحي) وقف نفس الموقف . وهنا يكمن جوهر موقف فالزر حيث يرى بأن (الفلسفة المسيحية) هي التي شكلت وبلورت الفلسفة الاسلامية في العصر الوسيط .

فهو — كما رأينا — يسقط فى ادعاءات خطيرة ستنتهى به الى الاقرار بأن نشأة الفلسفة الاسلامية ترجع الى عامل واحد ووحيد هو حركة الترجمة التي باشرها العرب والمسلمون للمؤلفات والنصوص اليونانية فى العصر الوسيط ، مهملا او متجاهلا كل العوامل الذاتية الحاسمة التي ساهمت الي جانب عوامل موضوعية اخرى فى تلك النشأة . ففالزر برده نشأة الفلسفة الاسلامية الى اتصال المسلمين بالفلسفة اليونانية ينفى نفيا صريحا اصالة هذه الفلسفة . بل ان الامر عنده لم يقف عند هذا الحد ، وانما يذهب ابعد من ذلك حين يرى بأن العرب بميلهم ورغبتهم فى مباشرة ترجمة النصوص اليونانية كانوا بذلك يعبرون عن عقلية ذات طبيعة خاصة مختلفة عن العقلية اليونانية ، وبالتالى عن العقلية المسيحية والغربية عموما .
وهكذا نستنتج فى الختام بأن فالزر رغم بعض مواقفه العلمية النزيهة والايجابية من الفلسفة الاسلامية تلك المواقف التي تميزه — الي حد ما — عن مواقف اسلافه التقليديين ، رغم ذلك كله ، فهو كذلك كمستشرق غربي لم يسلم — كما يبدو — من بعض رواسب الاستشراق التقليدى (53) وبالتالي من بعض المظاهر التي يمكن اعتبارها مظاهر مرضية عانت منها حركة الاستشراق ، ولا تزال ، ومن بين تلك المظاهر — كما نلمس ذلك لدى فالزر — ذلك الكبرياء المرضى ، او ما يمكن تسميته ب (عقدة التفوق الغربى) فهذه العقدة أو ذلك الكبرياء شيء تجاوزه الزمن وتجاوزه التاريخ ، ولم يعد هناك اي مبرر لاثارته من جديد ؛ اللهم الا اذا كان ذلك امتدادا بشكل او بآخر لتلك النزعة العرقية التي عرفها (الاستشراق التقليدى) !

---

(53) — رغم اعتراف باحث عربى معاصر بأهمية دراسات فالزر عن الفلسفة الاسلامية وتنويهه ببعض ايجابياتها فانه يؤكد بأن « دراسة فالزر هذه ينطلق بجملتها من مواقف مثالية وبوجوازية ، لذا نجد فيها بعض المآخذ المنهجية ، منها : انه رغم صحة معارضته أن يكون (تعطش الخلفاء الشخصى للعلم) هو سبب الاقبال على ترجمة المعارف الاجنبية ، لم يستطع أن يستنتج السبب الحقيقى (حاجات التطور الاجتماعى الى تطور المعارف العلمية)، بل اكتفى بالقول ان السبب « ليس واضحا ». ومنها ايضا : ارجاعه اختلاف « الفلاسفة العرب » من حيث علاقة كل منهم بالافلاطونية المحدثة او بالارسطية ، الى (المزاج الشخصى) دون أخذه بالحسبان الظروف العامة التى اقتضت هذا الاختلاف.». حسين مروة : النزعات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية — موقف المستشرقين من التراث العربى الاسلامى . ص 135 — 136.

انه رغم كل ما يعلنه اقطاب حركة الاستشراق المعاصر من نبذهم لكثير من معتقدات اسلافهم التي انطلقت من نزعات متعصبة للجنس أو الدين ، رغم كل هذه الادعاءات يجب الا نضع حدا فاصلا بين ما يسمي (بالاستشراق التقليدي) و (الاستشراق المعاصر) ، ذلك ان الوقائع تدل انه لا زالت هناك اكثر من رابطة تربط بين الاجداد والاحفاد . ولسنا هنا بصدد دراسة تاريخ حركة الاستشراق ، وانما اكاد اجزم بأن جوهر هذه الحركة لم يتغير ، فاذا امسك المرء اليوم اى دراسة استشراقية غربية سواء كانت «تقليدية» او «معاصرة» فسيجد ان هناك ناظما مشتركا يجمعها وهو ما يمكن ان نطلق عليه (دونية الشرق) : (فالمستشرق أو المستعرب (54) لازال يعتبر الشرق كـ «موضوع» للدراسة مثل اى شيء آخر سواء كان (موضوعا) أو (شيئا) ، وهذا الشيء او الموضوع عبارة عن شيء سلبي غير مساهم ، غير موهوب بذاتية تاريخية - وبالتالي فهو ليس شيئا فعالا متحكما في ذاته مستقل عن غيره ... انه في النهاية كائن مستلب فلسفيا ، اى انه شيء آخر غير ذاته بالنسبة الى نفسه ، فهو شيء يوضع ، ويفهم ، ويعين ، ويتصرف فيه من طرف غيره (55) . ولا زال الاستشراق (56) من جهة اخرى يعتبر الماضي بمثابة الحقل المفضل لدراساته ، معتبرا ان الفترات الذهبية الزاهرة لبلدان الشرق تنتمي الى الماضي ، وبالتالي التسليم بأن انحطاطها كان شيئا حتميا . ثم أن هذا الماضي يدرس في

---

(54) — لتمييز النسبي هنا واضح بين حركة الاستشراق والاستعراب ، فهذه الاخيرة ، التي تكون أحد اقسام الاولى ، تبقى محتفظة بشخصية مستقلة نسبيا ، اذ ليس كل مستشرق مستعربا وان كان العكس صحيحا ، فالعلاقة بينهما قائمة ووثيقة ، حيث تجمع بينهما العوامل الموضوعية التي ادت الى نشوئها وتحولهما الى جزء أساسي من الاستراتيجية الثقافية النسبية للبلدان الاستعمارية تجاه منطقة الشرق والوطن العربي منها على نحو خاص .

طيب تيزيني : من التراث الى الثورة ج1 (المركزية الاوربية وقضايا الاستشراق) ص 193 .

55) - Abdel Malek (A) : La dialectique sociale - Seuil - Paris 1972 p. 85.

(56) — يضيف طيب تيزيني الحركات الاستشراقية الى ثلاث اتجاهات رئيسية : الاول : بورجوازي استعماري عنصري ، والثاني بورجوازي انساني مستنير ، والثالث اشتراكي ماركسي . (من التراث الى الثورة) الجزء (1) ، ص 211 .

جوانبه الثقافيــة والفكــرية ، كالديــن واللغة فى انفصال عن التطور الاجتماعــى (57) .

ان دراســة التراث العربى الاسلامي بشتى جوانبه دراسة علميــة اصبح من اوجب واجبات المثقف العربى المعاصر ، وانه لمما يبعث على التفاؤل ما اصبح اليــوم يلوح فى الافــق من بوادر تشوء وتبلور فئـــة واعيـــة من المثقفيــن العرب ، تاخذ باتجاه علمي واضح فى دراستهــا للتراث العربي الاسلامى ، ولعل الاستشراق الغربى المعاصر بدأ يشعر فعلا بهذا الخطــر الذى بدأ يداهمــه ، وبالتالي بقــرب افلات زمام المبادرة منــه ، ولعل أول رد فعل لهــذا الواقع الجديد الذى بدأ يفرض نفسه ، هو ما اصبح يعلنه المستشرقون انفسهم عن نهاية حركـــة الاستشراق ، فقد اعلن مؤتمــر الاستشراق التاسع والعشرون الــذى عقد سنة 1975 على انه تقرر ان يطلق على المؤتمــرات الموالية اســم (مؤتمــر العلوم الانسانية) ، وكان المستشرق الفرنسى جــاك بيرك قد عبر خلال انعقاد المؤتمر المذكور عما اسماه ب (انتهاء زمن الاستشراق) . وقد وضعت جريــدة (العالــم) LE MONDE الفرنسية هذا التحــول بأنه (مــوت الاستشــراق) !

والسؤال الملح الآن هو : هل تحول الاستشراق الغربي اليــوم الى ميــدان العلوم الانسانية يعنــى بالفعل انتهاء للاستشراق ، أم ان هذا الاخيــر يغيــر من قناعه ليدخــل مرحلة جديدة قد تكون اخطــر من سابقاتهــا ؟

فــاس : العماري جــواد

حــرر فى نوبــر / دجنبــر 1980

---

57) - Abdel Malek (A) : La dialectique sociale p. 86.

ملاحظات حول

« دراسة المنطق عند العرب »

مرسلي محمد •

في مقال له بعنوان « المنطق العربي ومصادره اللاارسطية » كتب DELEDALLE سنة 1969 « ان أصالة ابن سينا لا نقاش فيها، فمعه كف المنطق عن أن يكون فنا للشرح ، وبرفضه لاتباع ارسطو لم يكن أمامه الا العودة الى المنطق نفسه . لقد كتب اذن ، وباللغة العربية أورغانونه الخاص ، الذي يمكننا مطالعته في « الشفاء » و « الاشارات » ..... » .(1).

لا شك في أن هذه الاشارة ، والعمل الذي نبعت منه وعبرت عنه (2) قد غير شيئا ما ، من النظرة التي سيطرت لفترة طويلة على مؤرخي الفكر الاسلامي ، باعتبار المنطق عند العرب لم يكن الا « تقليدا خالصا لمنطق ارسطو »(3). مع ما صاحب هذه النظرة من تكريس للرأى الشائع ، القائل بان الكتابات المنطقية عند مفكري الاسلام ، ما هي الا شرح وتعليق على منطق المعلم الاول ، اذ

(1 - Deledalle G. : «La logique arabe et ses sources - non-aristotéliciennes», in, **E. Philosophique** - N° 3, Paris 1969 p. 302.

(2) — نقصد هنا أعمال الباحث المنطقي N. Resher

(3 - Makdour I. : L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, __ Vrin, 2° éd. Paris 1969 p. 268-269.

اننـــا « لا يمكن أن نتكلم من منطق عربي أو عن منطق مشرقى »(4) .
واذا اصبحنـــا اليوم نرى ، ان هذه الفكرة بدأت تتوارى ، فما ذلـك
بخـــارج عن البحث فى/عن « الاصول » أو « المصـــادر ». اذ أصبح
الراى اليـــوم ، اننـــا فى المنطق العربى أمـــام أصلين اثنين لا أصـــل
واحـــد . وأصبح الاصل الثـــانى المنتبه له هو منطق المدرسة الميغارية
والمدرســـة الرواقيـــة . ولعل هذا هو ما يعنيه دولودال من « المصادر
اللأرسطية » فى عنوان مقـــالاته .

واذا كـــانت بدايـــات المنطق فى الفكر الغربى تتحدد انطلاقا مـــن
محوريـــن ، محور المنطق الارسطى ومحور المنطق الميغارى ـــ الرواقى ،
واذا كـــان تشبث الاغلبية البـــاحثة بالمحور الاول فى نسبـــة منطـــق
العرب اليه ـــ طيلة النصف الاخير من القرن المـــاضى ، والاول من هذا
القـــرن ـــ ، فما كل ذلك الا نتيجة لميكانيزمـــات تطور المنطق وتاريخه
فى العـــالم الغربى ذاته ، أ) فخلال تلك المرحلة لم يكـــن بعد مفهـــوم
تـــاريخ المنطق قد عزز ذاته كمبحث يمكن للمنطق الحديث أن يمـــارس
فيه الدور الحـــاسم ، الامر الذى جعل كتابات تاريخ المنطق تقتـــات
، هذا الذى قضى 15 سنة فى كتـــابة تـــاريخ PRANTEL من أعمـــال
للمنطـــق (1860 ـــ 1875)، لا لشيء الا ليثبت ما قـــاله كانط من قبل،
اى ، بلا تاريخية المنطق الصورى (5)، ب) لكن المؤلفـــات المعدودة
التى راجعت الكثير من المفاهيـــم ، والقت أضواء جديدة على ماضى هذا
المبحث ، جعلت الغرب نفسه ، يعيد الاعتبـــار لشـــىء ظل مغمورا بل
محتقرا فى ذاكرة البحث المنطقي ، ونعنى به منطق أهل الرواق .(6) .

(4 - Ibid, p. 268, et voir aussi, Bergh, Vanden, «Mantiq», in, E.I. - T. III pp. 274-276. Leiden, F. J. Brill, 1936

(5 - Blanché R. : La logique et son histoire d'Aristote à Russel - A. Colin - Paris 1970 p. 7.

(6 - Ibid., p. 94. Et, Lukasiewiez, J., (1934) - Contribution à l'histoire de la logique des propositions, in, Largeault J. Logique Math., Textes, A. Colin, Paris 1972 p. 11.

ولعل فى هذا تفسير لاحكـام دولودال ومن معه سبقـا وبعدا ، ممن يبحث عن « أصول » المنطق عند العرب . (7).

وفى ظل الرد الاول وكذا الارجـاع الثانى ، يبقى منطق العرب ، مجرد ظل او شبح تابع لا يمكنه أن يرقى الى مستوى الاعمال الاصيلة التى أفردت لهـا الابحـاث ، بل ان لفى هذا مبرر لتجـاوزه من طرف مؤرخى المنطق فى الغرب . فهذا KNEALE صاحب « تطور المنطق »(8) يؤرخ لشيء اسمه المنطـق ، وكأن هذا الاسـم لم يعرف ولم يمارس اى أثـر ، طيلة فترة تمتد على مسـافة عشرة قرون لـدى عـرب الاسـلام . وتبعه فى ذلك R. BLANCHE اذ لم يتحدث عن المنطق عند العرب الا كقنطرة نتجت عن ترجمة بعض المؤلفـات المنطقيـة عـن العربيـة ، كل ذلك فى اشـارة عـابرة وسريعة جدا .(9). الامر من هذا ان كتـابا عربـا عندمـا يصنفون بعض الكتـب للحديث عـن تـاريخ المنطق يسقطون فى نفس الهفوة ، ونعنى بها الاعمال (10) .

لقد لاحظ DELEDALLE مندهشا ، كيف أن BOCHENSKI ، أفـرد فصلا مستقلا بذاته ، لما أسماه بالمنطق الهندى ، مكتفيـا فقط بمجـرد الاشـارة العـابرة لمنطق العرب . الا أن اندهـاش دولودال وجـد نهايته باطمئنانه بعد أعمال ريشيـر ، ذلك أننـا اليـوم ، نستطيـع أن نتكلـم عن اضـافة فصل جديد الى تاريخ المنطق ، يمكن ان يوسم ب « المنطق العربي من القرن التاسع الى القرن السادس عشر »(11).

---

(7) — انظر : N. Resher ، حيث نطـالع :

« Arabic logic has nothing to do with «oriental Philosophy» ; like the rest of Arabic science and Philosophy it is entirely «Western», becaus it developed wholly in the classical Greek tradition as preserved in and transmitted through late Greek Aristotelianism. »

«ليس للمنطـق العربى أية علاقة بـ «الفلسفة المشرقية»، مثله فى ذلك ، مثل باقى العلم والفلسفة العربيين ، فهو «غربى» جملة وتفصيـلا ، لانه تطور بشكل كلى داخل التقليـد اليـونـانى الكلاسيكى ، كما حوفظ عليه ونقل ، عبر الارسطية اليونانية المتاخرة» .

The development of Arabic logic, Pettsburgh, 1964, p. 15.

(8 - The development of logic, Clarendon Press, Oxford, 1962.

(9 - Blanché, R.. op. cité. p., 143-144.

(10) — انظر مثلا ، زيدان ، محمود فهمى ، المنطق الرمزى نشأته وتطـوره ، دار النهضـة العربيـة — بيـروت ، 1973 .

(11 - Deledalle, G., op. cité. p. 299-300.

اما عــادل فاخورى ، فانه لا يشعر بنفس الاطمئنــان ، اذ أن هذا المطمح تقف فى وجهه الصعوبــات التــالية : (12)

1 ـ صعوبة ايجـاد النصوص ، بالاضـافة الى اتســاع الفترة الزمنيــة ، لتمرحل المنطق عند العرب . وهذا يجعل كل دراسة شاملة جــامعة للموضوع ، تظل نــاقصة بانتظــار النتــائج الممكــن التوصل اليهــا من الابحــاث المختصة حول الكتــاب الاســاسيين فى مختلــف مــراحــل تطوره .

2 ـ صعوبة اجتمــاع اللغــة العربية من جهة والدراية بالمنطق الحديث من جهة ثانية لدى نفس البــاحث .

3 ـ الحكم العــام على القرون الوسطى باعتبارها قرون ركود ، خــاصة فيمــا يتعلق بالمنطــق .

4 ـ « حصر الغرب تاريخ الفكر بثقــافته التى يزعــم تفوقهــا على سائر الحضارات وهو حصر ينــم عن رفض الغــرب الاعتــراف بمسـاهمة كل حضارة تقع خارج جغرافيته ولغته وديانته .»(13) .

واذا استطــاع الاستــاذ فاخورى أن يتجــاوز الصعوبة ـ 2 ـ بجمعه للشرطين المذكورين ، فــاننــا نجد صعوبة كبرى فى تصــورنــا لقدرته على تجــاوز الصعوبة الاولى . كيف لا ولا تــوجــد هنــاك فى حدود علمنــا ايــة دراســة متخصصة لكــاتب اساسي واحد تحقــق الشرط الثاني (وذلك بالاعتماد على البيبليوغرافيا التى وضعها فى نهاية كتاب « منطق العرب ») نستثنى بطبيعة الحل الدراسة التى نشــرهــا الشهــابى نبيل تحت عنوان « منطق القضايا عند ابن سينا ».(14) .

وان كنــا نتفق تمام الاتفــاق مع الاستــاذ فــاخورى ، اولا فى رفضه لحصر دور المنطــق العربــى فى نقل التــراث الهيلينــى (15)

---

(12) ـ فاخورى ، عــادل ، منطق العرب ، دار الطليعــة ، بيــروت ، 1980 ، ص. 15 و 16.

(13) ـ نفس المــرجــع ، ص 16 .

14 . Shehaby, Nabil : The propositional logic of Avicenna, D. Reibel, Publishing Compagny, Dordecht, Holland, 1973.

(15) ـ فــاخورى ، المعطيــات الســابقة ، ص 203 .

وثانيا فى عدم انكاره لضخامة الاثر الاغريقي فى الثقافة المنطقية العربية (16). فاننا مع ذلك لا نميل الى القول معه بأن « استقصاء الموجهات الزمانية ، وتأسيس نظرية المجموعات ، وبناء قياس العلاقات ، والتمثيل الخطى وغيرها من البحوث تسبق ابتكارات العصرين الكلاسيكى والحديث فى هذه الموضوعات .»(17).

فكرة « السبق » هذه تجعلنا نتوجس خيفة من السقوط ومن جديد فى تضخيم الانا التراثى — بالرغم من تغير وسائل البحث — وما ينتج عن ذلك من عقم الدراسة ، اذ ما جدوى القول بها ، لطالما كررت واعيدت ، خاصة فى النصف الاول من هذا القرن . ومن الممكن ايجاد عدة تفسيرات لهذه الظاهرة ، فان صاحب القول بها محاولة تعزيز الذات ابان النهوض العربى الحديث ، مع اعادة الاعتبار للشعوب المسحوقة بالقهر والتخلف والاستعمار ، فان الموقف العلمي لا يجد فيها اية فائدة نظرية . ناهيك عما فى هذا القول بالذات — اي « اكتشاف نظريات سباقة » — من تناسى لمبررات وعوامل تطور المعرفة العلمية :

ونكتفى هنا بالاشارة الى ان الاطار المعرفى والتاريخى الذى نشأت فيه نظرية المجموعات فى القرن التاسع عشر لدى الغربيين ، يختلف اختلافا جذريا عن الاطار الذى يدعى الاستاذ ناخورى ، ان العرب عرفوا فيه هذه النظرية . فسيرورة مبحث علمى صرف — الرياضيات — هى التي ادت الى تلك النظرية فى الغرب، وهذا ما لا نجده بتاتا لدى مناطقة القرن 13 ، على الرغم من من محاولته ، اى ناخرى ، البحث عن « منبهاتها » فى الرياضيات، اذ يقول : « خلافا للمفهوم الارسطى الذى يستوحى من تحليل اللغة الطبيعية ، ينطلق النسق الذى ابتكره العرب ، تحت اسم نظرية النسب، من الحدس الهندسى ، ويضع تصنيفا للعلاقات القائمة بين الحدود، مختلفا تماما من التصنيف المعروف .... »(18) .

(16) — نفس المرجع ، نفس الصفحة .
(17) — المرجع السابق ، ص ، 204 .
(18) — نفس المرجع ، نفس الصفحة .

مما لا شك فيه ، أن الاشكالية النظرية التى كان مفكروا الاسلام يكتبون فى ظلها ، يسيطر عليها المشكل الدينى لا المشكل العلمى ، كما نجد فى الغرب فى القرن التاسع عشر . فالمنطق الحديث ، منطق رياضى وهذا يعنى بوضوح كبير تمفصله مع الرياضيات، لا فى النشأة فحسب ، بل فى المناهج والنظريات كذلك (19). من هنا وجب الاحتراز من توظيفه على منطق لا يمكن فصله عن مراكز معرفية مغايرة ، ونعنى بها : النحو ، والاصول والكلام . فحركية المنطق ارتبطت عند العرب بهذه الدوائر الثلاث فى حين كانت حركية المنطق ، منذ Leibniz ترتبط بالرياضيات . وعليه فالبحث عن خصوصيات المنطق العربى لا ينبغى أن يتم عبر اجتثاثه من تربته الواقعية والفعلية.

من الممكن (نظريا) تجاوز الفلسفة (اليونانية) ، الا انه لا يمكن نهائيا تجاوز النحو والاصول والكلام . وقد نجد لذلك التجاوز مبررا لدى المناطقة المتاخرين ، فهذا القويسينى فى شرحه على متن « السلم » للاخضرى ، يميز بين منطقين او قسمين فى المنطق : قسم خال عن شبه الفلاسفة ، وقسم مختلط بها . وان كان الاختلاف فى الاشتغال بالثانى ظل موجودا حتى القرن السابع عشر (حدود كتابة السلم) فان القسم الاول « لا خلاف فى جوازه ولا يصد عنه الا من لا

---

(19) — انظر على سبيل المثال :
Kleene S.C. : Logique Mathématique (1967), trad. Largeault, - A. Colin Paris 1971.
« » « »
حيث يقول ص 11 : « المنطق الرياضى (ويسمى كذلك المنطق الرمزى) هو المنطق المعالج بواسطة المناهج الرياضية.». ولعل فى عنوان كتاب Boo'e G. لدلالات عميقة فى هذا الاطار اذ عنونه بـ « التحليل الرياضى للمنطق ..». اما عند محمود فهمى زيدان ، فنطالع : « فلسفة الرياضة مرتبطة بالمنطق الرمزى من جهتين : التفكير فى اقامة الاول هو الذى اثار البحث فى اقامة الثانى ، وان تطوير الثانى هو الذى ساعد على تدعيم الاولى .» المرجع المذكور ، ص 15.
وعلى العموم ، تشير الى R. Blanché فى « المنطق وتاريخه ..»، حيث يتطرق لهذه العلاقة (رياضيات — منطق) بشىء من التفصيل ، انظر على الخصوص، الفصل العاشر والحادى عشر . نفس المعطيات السابقة .
ونجد عند كنيل ، تلخيصا جميلا للعمليتين المتداخلتين اللتين تمتا فى النصف الاخير من القرن الماضى ، اذ يقول : « بعد اعمال بول ، سيكون التقدم الكبير المقبل فى المنطق على يد جوتلوب فريجه ،(1848 — 1925) . فبينما اراد بول أن يقدم المنطق كجزء من الرياضيات ، نجد على العكس ، ان فريجه اراد ان يظهر ان الحساب متطابق مع المنطق .».

معقول له »(20)، بل انه «فرض كفاية»، والمصطلح هنا مستمد من الفقـه .

عدم انتباهنا لهذا الفارق المميز — بين بنيتين نظريتين مختلفتين ، البنية النظرية الاسلامية فى القرون الوسطى ، والبنية النظرية الغربية فى القرن التاسع عشر — قد يؤدى بنا الى تفسيرات ومقارنات بل وتأويلات متسرعة جدا ، مع ما ينتج عن ذلك من اصدار لاحكام متهافتة بصدد المنطق عند العرب . فهل لنا الحق مثلا ، ان نؤول النص التالى ، بنظارات غربية عصرية : « ودخل فى قولنا ما احتمل الصدق لذاته المقطوع بصدقه من الاخبار كخبر الله وخبر رسوله ، فانه انما قطع بصدقه بالنظر لقائله لا بالنظر لذاته ، ودخل أيضا المقطوع بكذبه انما هو لتحقق خلافه بضرورة العقل»(21) قائلين : أننا هنا أمام «وعى» بمفهوم القضية التحصيلية والقضية المتناقضة ، باعتبار أن الاولى دائمة الصدق ، والثانية دائمة الكذب، وبالتالى نقيم مقارنة مع ما قاله ويقوله المناطقة المحدثون حول هذه المسألة ؟!!. بالطبع لا نستطيع لاننا سنتركب جريمة فى حق القويسنى على المستوى الاخلاقى ، ونخطىء ونخطىء معنا الناس على المستوى المعرفى ، ونشوه التراث على المستوى التاريخى .

ان « خبر الله وخبر الرسول » أو ان القرآن والسنة ، ثابتان بنيويان ، لا يمكن مطلقا تصور معرفة ما بعيدة عنهما ، بل هما مصدر المعرفة ومرجعها ، ومن هنا نفهم ازدهار وديناميه النحو والفقه واصوله والكلام ، فان ارتبط النحو بالنص القرآنى كلغة ، فان الفقه والاصول ارتبطا به كتشريع ، بينما ارتبط به الكلام كعقيدة . واذا استطاع منطق اليونان أن ينجدل مع هذا الثلاثى ، فما ذلك الا على حساب « فصله » من ميتافيزيقاه ، و « اخضاعه » لمتطلبات الحقل الذى وظف فيه من جديد ، وبالتالى فان البحث عن خصوصيته تكمن فى الكشف من حلقات الاتصال والجسور الرابطة بين مجموع هذه الدوائر المكونة للحقل المعرفى ذاك . وذلك من خلال الآلية الداخلية لكل دائرة عي حدة فى علاقتها بالكل الذى تندرج تحته .

(20) — حسن درويش القويسنى ، شرح القويسنى على متن السلم فى المنطق ، مطبعة الحلبى واولاده ، القاهرة ، 1959 ، ص 9.
(21) — المصدر السابق ، ص 22.

من هنـــا نصل الى عدم مجـــارات الاستاذ فاخورى فى الطريقة التي اتبعها لتنـــاول التاريخ للمنطق عند العرب . ذلك أن هذا التناول يريد ان ينقل وبشكل فوقى جدا ، عدة تجـــارب مـــورست فى الغـــرب لتاريخه المعرفى . فـــان اخـــذت مثلا دراسة لوكاتشفيـــش لمنطـــق ارسطو (22) بالاعتمـــاد فقط على معطيـــات المنطق الرياضي ، فمـــا ذلك الا للمؤهلات الذاتية للفكر الارسطى فى ارتبـــاطه الصميمى بالفكر العلمى فى عصره (23) . هذا الفكر الذى كان ابـــان مسيرته تدعيمـــا مستمـــر لرؤيـــة عقلانية وصلت أوجها فى « عناصر » اقليدس .

لكن ، أن نتنـــاول ، وبنفس المنهج منطقـــا لم يتحرك أبدا فـــي هذا الافق (وله الحق فى ذلك) فهذا عين الخطـــأ . لقد استطـــاع لوكاتشيفيتش ومن تبعه أن يصرح بأن التحليلات الاولى » كتاب منطقى بحت « يخلو تمـــامـــا من كل صبغة فلسفة » (24) وذلك بالاعتمـــاد على مـــا اوصلته اليه آذاته الرياضية من استخراج الهيكل الصـــورى لمنطق المعلم الاول . الا أنه مع ذلك لـــم يفلـــت من مجموعـــة مـــن الاسقـــاطـــات التي يؤاخذ عليهـــا اليوم ، الى درجة اعتبار عملـــه ذاك ، عمـــلا متجـــاوزا (25). فكيف نسمح لانفسنـــا اليوم بالجتثـــات كل العنـــاصر المعرفية التى لا يمكن تصور وجود المنطق بدونها لـــدى عرب الاســـلام ؟ فحتى الالتجـــاء لمنطق اليونـــان ، لم يكن لاسبـــاب معرفيـــة صرفة ، بقدر مـــا كـــان نتيجة لاحتدام صراعات ميتامعرفية « لقد نقل أجدادنا الفلسفة اليونـــانية ، كما وصلتهـــم ، الى اللغـــة العربية ، وحاولوا « التوفيق » بينها وبين معطيـــات المجتمع الاسلامـــى الدينية والفكرية . ولكنهم لم يفعلوا ذلك لمجرد النقل والتوفيق ، لـــم

---

(22) — فى كتـــابه : نظرية القيـــاس الارسطية ، من وجهة نظر المنطق الصـــورى الحديث ، (1955) . — انظر الترجمة الجيدة التى انجزهـــا : عبد الحميد صبره ، الاسكندريـــة ، 1961 .

(23) — استوحينـــا هذا الحكم من الكتاب [illegible] فى مؤلفه القيـــم : Les fondements logiques des mathématiques — Gauthier - Villard / E. Nauwelaerts. Paris / Louvain 1955 pp. 1-5.

(24) — لوكاتشفيتش ، المرجع المذكور ، ص 19. والسبب هو أن « نظرية القياس الارسطية نسق يفوق فى احكـــامه احكـــام النظريات الرياضية نفسها ». ص 186.

(25) — انظـــر :

Sinaceur M. A. : Tanstsky logica - Philologique in critique N° 290 - Mai 1971 p. 448.

، انظ كذلك ، [illegible] ، المرجع المذكور ، ص ، 99.

يكن عملهم ذاك مجرد ترف فكري ، ولا كان صادرا عن مجرد ترف فكري ، ولا كان صادرا عن مجرد الرغبة فى الاطلاع على ما لدى الغير من معارف وعلوم . بل لقد كانت هناك دوافع عميقة دفعتهم الى ذلك ، دوافع نابعة من واقعهم الذى عاشوه وعاينوه ، واقعهم الاجتماعى والسياسى والثقافى وبكلمة واحدة : واقعهم الحضارى العام »(26). وفى اللحظة التاريخية التي تنقل فيها هذه الفلسفة بما فيها من منطق ، لم يكن المكان النظرى للمسلمين فارغا ، لقد كانت « الرسالة » للشافعى مقروءة ، وكان « علم العربية » يشهد سجالات عدة ، أما الكلام فقد شق طريقه مع مختلف الفرق . وقبل كل هذا كان القرآن والحديث قد استويا كمصدرين من مصادر المعرفة ، وليس فقط كأصول الشرع والاخلاق والايمان . فما هى الحاجة الى المنطق عند المسلمين ؟ اهى فقط تمييز صحيح الادلة من فاسدها بشكل مجرد ؟ واية براهين هى تلك التى شغلتهم ، أهى البراهين الرياضية ؟ .

يجيبنا القويسنى بوضوح ، فاذا كان المنطق فرض كفاية فـ « لان رد شبه افلاسفة لا تحصل الا به ، وردها فرض كفاية ، وما يتوقف عليه الواجب واجب »(27) بل حتى ذلك المنطق المختلط بشبه الفلاسفة (28) فهو فى راى الاخضرى :

والقولة المشهورة الصحيحة
جوازه لكامل القريحة
ممارس السنة والكتاب
ليهتدي به الى الصواب .(29)

وما هو الصواب ؟ يشرح القويسنى : « ضد الخطا »، ذلك ان هذا المشتغل الكامل القريحة « قد حصن عقيدته ، فلا يخشى عليه من من الخوض فى الشبه ، فان كان بليدا أو ذكيا ولم يمارس السنة والكتاب لم يجز له الاشتغال به لانه لا يؤمن عليه من تمكن

(26) — الجابرى محمد عابد ، نحن والتراث ، دار الطليعة ، بيروت ، 1980 ، ص : 75 — 76.
(27) — القويسنى ، المرجع المذكور ، ص 9.
(28) — الاحالة (20).
(29) — فى القويسنى ، المرجع المذكور ، ص 10 .

بعض الشبه من قلبه »(30) . لسنا اذن ، أمام رغبة تشييد انساق رياضية أو علمية ، بقدر ما نحن أمام رغبة رد الشبه ، والدفاع عن العقائد ، حتى في القرن السابع عشر ، ناهيك عن البدايات، في القرن الثامن والتاسع الميلادي . لا جدال في أن :

حكمة المنطق شيء عجيب
واختلاف الناس فيه اعجب.
كل علم فهو قانون له
وبه يدرك ما يستصعب. (31).

ولا جدال كذلك في أن الفلسفة اليونانية ، ومنطقها قد لعبت دورا مهما في هذه البنية المتشابكة العناصر . لكن اهمية المنطق بعد دخوله ، في نظري ، لم تغير بنية المعارف المتوفرة ، ولم تحدث فيها قطائع إبستمولوجية ، بل كل ما في الامر ، أنها جعلت هذه المعارف تعيد تنظيم ذاتها ، وترتيب امورها ، مع الاحتفاظ دوما على عناصرها الاساسية . ويؤدي لي هنا وظيفة المثال والدليل معا ، المقارنة بين « الرسالة » للشافعي ، و « المستصفى » للغزالي أو « الاحكام » للآمدي في أصول الفقه ، لنرى اثر المنطق في اعادة ترتيب العناصر لمبحث الاصول . لقد صدر الغزالي مستصفاه بمقدمة في المنطق ، بينما لم يكن هذا العمل واردا عند الشافعي أو المتقدمين عامة . لكن هل تخلى الغزالي والآمدي (أو المتأخرين عامة) عن علم العربية والكلام ؟ قطعا لم يتخليا عنهما .(32).

واذا اثر المنطق في بنية هذه العلوم الاسلامية ، فان بنيته هي ذاتها ، لم تسلم من فعل تلك العلوم ، بل أعيد بناؤها . عملية الانجدال هذه ، لانعدم دليلا عليها ، حتى من داخل عمل عادل فاخوري نفسه .

(30) — نفس المرجع ، نفس الصفحة .
(31) — يرى الهلالي ان عين البيتين ينسبان الى الغزالي ، انظر ، الهلالي ، احمد بن عبد العزيز ، الزواهر الانقية في شرح الجواهر المنطقية ، طبعة حجرية . فاس 1313 هـ، ص ، 6، الملزمة الاولى .
(32) — احيل هنا الى الفصل الى افرده مذكور لاثر المنطق في علوم المسلمين ، مع عدم مشاطرته الراي في الدور التصحيحي الذي يسند له . انظر ، مذكور ، نفس المعطيات السابقة ، الفصل السابع وكذلك ، 1 من المقدمة .

لقد استطـــاع المنطق العربى أن يبرز ويضبط مفهوم القياس غير المتعـــارف أو قياس العلاقات . ويعتقد فاخورى أن من بين الاسبـــاب التى ساهمت فى بلورته :

ــ « مشكلة مشابهة تناولها علم أصول الفقه بالبحث والنقاش »(33) .

ــ « عدم وجود الرابطة فى اللغة العربية »(34) .

بصدد النقطة الاولى يشرح قائلا : « فى الواقع لم ينشأ القيـــاس غير المتعـــارف ، الا فى مرحلة بلغ فيها علم اصول الفقـــه مرتبة عالية من الكمـــال ، وكان له تأثير شديد على باقى ميادين المعرفة »(35) . أما بصدد النقطة الثـــانية فيعلق : « ولا عجب فى ذلك اذ أن ذى مورغان، توصل الى تحليل العلاقات انطلاقا من استقصائه طبيعة الرابطة »(36) . بل اننـــا لنطـــالع منذ الصفحـــات الاولى « ان التوفيق ما بين الدين والمنطق ، وهو الذى حققه الغزالـــى أمن الانفتـــاح الكـــامل للمنطق على المشكلات المنهجية فى علـــوم الكـــلام والاصول واللغة ، وبالتالى استيعـــاب هذه العلـــوم فى بنيـــانه الخاص »(37) .

وبالرغم من كل هذه المعطيـــات الصـــارخة والداعية الى ضرورة التعـــامل مع المنطق عند العرب ، باعتبـــاره عنصرا فى بنيـــة تتحـــدد معـــالمهـــا من خلال تلك الدوائر التى ذكرنـــا أعلاه ، يأبى الاستـــاذ فـــاخورى الا أن يظل سجين رؤيته المشـــار اليهـــا ، ويختتم حديثه عن قياس العلاقات بقوله : « بالرغم مما فيه من نواقص ، لا ريب ان هذا القياس جاء ليحل غير مشكلـــة ويســـد عدة ثغرات فى القيـــاس الارسطى ، لكن عكس ما حدث فى المنطق الغربى ، حيث كـــان هـــذا القيـــاس منعطفـــا الى المنطق الحديث ، لم يستطع العرب ، لافتقارهم الى عدة رمزية متطورة ، أن يستخلصوا منه كل النتائج المتوخاة »(38) .

أجل ، ان الكـــاتب لم يستخلص من كل هذا ، الا انه لـــم يؤد الى مـــا أدى اليه فى الغرب ، أى انه لم يفض الى خلق المنطق الحديث، بالرغم من أنه « بالفعل قبل دى مورغان بكثير ، توصـــل المناطقـــة

(33) ــ فاخورى ، المرجع الســـابق ، ص 102 .
(34) ــ نفس المرجع الســـابـــق ، ص 103 .
(35) ــ نفس المعطيـــات ، ص 102 .
(36) ــ فـــاخورى ، .... ص 103 .
(37) ــ نفس المعطيـــات الســـابقة ، ص 31 .
(38) ــ المرجع الســـابق ، ص 110 .

العرب الى اقامة قياس للملاقات. »(39)، لكننا نتساءل : لو كانت للعرب تلك العدة الرمزية المتطورة ، أكان بامكانهم وضع هذا المنطق الحديث ؟! سؤال محرج ولا شك . لكنه مع الاسف ، سؤال بدون معنى ، لان لا مجال لطرحه أصلا ، وبالتالى لا مجال للحديث عن مقارنات من هذا النوع ، اذا كنا بالفعل نريد دراسة علمية لتاريخنا المعرفى .

من هذه العجالة ، اخلص الى القول : ان أية دراسة لمبحث المنطق لدى اى مفكر من مفكرى الاسلام ، ان لم تضع نصب أعينها تشابك كل تلك العناصر المذكورة ، أو تريد أن تبحث عن تطور المنطق عند العرب ، من خلال الدائرة منطق ــ رياضيات ، مآلها الوصول الى نتائج تحتاج الى ما يدعمها .

* * *

وبالرغم مما قلناه بصدد عمل الاستاذ ناخورى ، فاننا مع ذلك نتفق معه فى النقطة المرجعية التى اعتمدها ، وبالفعل ، لقد اتخذ الحقل المعرفى (منطق) منطلقا له فى الدراسة ، محاولا ما امكن تجنب النظرة التشريحية الساذجة التى تكذبها حتى الوقائع البسيطة ، فان كان جسم الكائن الحى مكونا فعلا من اكسجين وهيدروجين و .... الخ . فجسم الكائن ذاك ليس قطعا متناثرة من حديد أو كلسيوم أو غيره ، انه وحدة متكاملة تذوب فيها هوية المكونات لتصطبغ بطابع الوحدة الكلية التى تقوم الذات كذات . انها النظرة التى وقع فيها الكثير من الباحثين فى تاريخ الفلسفة الاسلامية ، فهم يلحون « علي ربط الفلسفة العربية الاسلامية وقضاياها ربطا ميكسانيكيا بالفلسفة اليونانية ككل أو بمرحلة أو مراحل معينة من تطورها »(40) .

فان كنا لا ننفى اهمية دراسة الاستاذ فهى جدعان للاثر الرواقى فى الفكر الاسلامى (41) فاننا مع ذلك نقف أمام عمله حائرين : اهو دراسة تتموقع فى اطار الفكر الاسلامى ، أم انها تؤرخ

---

(39) ــ نفس المرجع ، ص 99 .

(40) ــ الجابرى محمد عابد، نحن والتراث ، نفس المعطيات السابقة ، ص 33.

(41) L'influence du Stoïcisme sur la pensée musulmane - Dar El Machreq - Beyrout 1968

للفكر اليونانى ، وخاصة منه فكر أهل المظال ؟ .

أ ـ فان كانت بحثا فى الفكر اليونانى ، فانها ستتخذ موقعها حتما فى اطار التأريخ لفكر الغربى وتجلياته خرج مكنه الجغرافى وزمنه التاريخي . وفى هذه الحالة سنجد له المبررات الكافية لتمرير الاحكام التالية فيما يتعلق بالمنطق عند العرب : ــ

1 ــ مشكل مكانة المنطق بين العلوم عند المسلمين :

فبعد تحليله للموقف المشائى والرواقى من مسألة مكانة المنطق بين العلوم ومقارنتها بآراء المسلمين ، يخلص الى النتيجة التالية ، بأن هنك فى الاسلام « ثلاثة تقسيمات شائعة : القسمة الاولى تجعل المنطق مدخلا للفلسفة وآلة لها ، وهذه القسمة هى التصنيف المشائى ، والقسمة الثانية تجعل من المنطق جزءا من الفلسفة ، وهذه هى القسمة الرواقية ، وأما القسمة الاخيرة ، فتجعل منه آلة وجزءا للفلسفة فى نفس الوقت ، وهذه هى قسمة الاكاديمية المحدثة »(42).

2 ــ مسألة التصور والتصديق :

يستخلص الباحث بعد تحليل لطيف ان « مضمون الحدين (تصور وتصديق) ارسطى بينما التسمية رواقية »(43).

3 ــ مسألة الحد والرسم :

مما لا خلاف فيه ، فى نظر الباحث ، أن التعريف بالحد ، يعود الى ارسطو ، لكن المشكل يطرح بصدد التعريف بالرسم الذى عرفه المسلمون ، فهل أخذوه عن أهل الرواق ام أخذوه عن شخص مشائى ؟ .

واذا كانت الآنسة Goichon تعتقد ان مفهوم الرسم الذى استعمله ابن سينا مأخوذ عن جالينوس ، وكان الاستاذ مذكور يقرر أن التعريف بالرسم تعريف جالينوسى رواقى معا ، اذ أن التعريف الجالينوسى راجع بوضوح الى الرواقيين ، فان باحثنا لا يريد ان يقف عند هذه الارجاعات « فالسؤال اذن ، فى نظره ، هو معرفة ما اذا كان التعريف بالرسم مأخوذ عن جلينوس ، أو انه مأخوذ عن الرواقيين،

42) - Ibid., p. 106.
43) - Ibid., p. 113.

هـــا هنـــا مشكلا سنحـــاول حله »(44) . فما هو الحل الذى توصل اليه ؟ . . انه « معرفة المنـــاطقة المسلمين وأخذهم النظرية الرواقية فى التعريف بالـــرســـم ، بواسطة جـــالينوس الذى كانت أعمـــالـــه المنطقية معروفة جيدا فى العـــالم العربى »(45) .

ب) أما لو اعتبرنـــا البحث متموقعا فى اطار دراسة الفكر العربى الاسلامى ، فلا يسعنا الا ان نصف الدراسة تلك بأنهـــا تتبنى منهجـــا يستمـــد روحه من فهم « أورباوى النزعة » ، يصبح الفكر العربـــى الاسلامى بموجبها موضوعا ، وتصبـــح الذات الدارســـة هى مجمـــل الفكر اليونـــانى وتصبح الغـــاية فى هذه الحـــالة « ان الذات (الفكر اليونـــانى) تريد أن تكشف نفسهـــا فى الموضوع (الفكـــر العربـــى) وبالتالى تريد ان تكشف مدى استيعـــاب الموضوع لها ، مدى حفاظه لهـــا على هويتهـــا الاصلية »(46) مع ما يستتبع هـــذه الرؤيـــة من « تفكيك وحدة الفكر الفلسفى العربى الى أجزاء متناثرة ورد كل جزء منهـــا الى « اصله » اليونانى او الفارسى أو الهندى »(47) ولعل عملية التفكيك هذه ، قد تجلت لنـــا بوضوح فى الامثلة الماضية .

* * *

وقبل كل من عـــادل فـــاخورى وفهمى جدعـــان ، وبحوالى ربع قرن ، حـــاولت شخصيتـــان تهتمـــان بتـــاريخ الفكر فى الاســـلام ، البحث عن خصوصية « المنطق الاسلامى » . أولاهمـــا شرقى وهو على ســـامى النشـــار (1947) بـــ « كشفه » عن منطق مختلف تماما عـــن منطق المشـــائية أسلامية كانت أم ينانية . وثانيتهما مستشرقة ، وهى الآنسة جواشون (1951 — 1952) ، ببحثهـــا عن منطق ابـــن سينـــا « الضائع » بضيـــاع « حكمته المشرقية » . (48) .

(44) - Ibid., p. 116.
(45) - Ibid., p. 117.
(46) — الجابرى محمد عابد ، فى : مجلة الفكر العربى المعاصر ، ص 150 و عدد 4 — 5 ، 1980 ، مركز الانمـــاء القومى ، بيـــروت .
(47) — الجابرى محمد عابد ، نحن والتراث ، نفس المعطيـــات السابقة ، ص 72 .
(48) — نشير هنـــا الى اننـــا لن نتعرض لاراء ومواقف الانسة جواشون ، وذلـــك لارتباطها بمنطق شخصية واحدة الا وهى شخصية ابن سينا . وسنعود الى آرائها مع مناقشتها فى مقال آخر .

لقد قرر النشار فى « مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ... » وبعد دراسة مضنية نتائج خطيرة ، تتلخص فى ان مفكرى الاسلام ، لم يأخذوا بالمنطق الارسطاطاليسى بل حاربوه .(49). وأذا كان « منهج البحث هو المعبر عن روح الحضارة لامة من الامم » واذا كان « المنهج المعبر عن روح الحضارة اليونانية هو المنهج العقلى القياسى »، فان « منهج الحضارة الاسلامية ، المنهج الذى وضعه أصحابها ، المنهج المعبر عن روحها الحقيقية »، هو المنهج التجريبى الاستقرائي .(50). لقد وضع المسلمون « المنطق الاستقرائى كاملا » (51).

لنستعرض اذن ، وبسرعة أوجه هذا التعارض والاختلاف ، كما لخصها على سامى النشار فى « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » ، وذلك من خلال المستويات الثلاث الاتية :

1 — مستوى الحد
2 — مستوى القضية
3 — مستوى الاستدلال

1) « يبدأ المسلمون بمبحث فى الحد أو التعريف يخالف تمام المخالفة الحد أو التعريف الارسطاطاليسى ، فالحد عند علماء المسلمين ليس هو المعرف للماهية او للذات ، امنا هو « القول المفسر لاسم الحد وصفته عند مستعمله » ، فكان المسلمون هنا اسميين حسيين تجريبيين ، قبل جون ستيوارت ميل وغيره »(52).

2) « فاذا انتقلنا الى العنصر الثانى من المنطق الشكلي ، وهو « القضية »، نجد المسلمين ينكرون « القضية الكلية » انكارا باتا والقضية الكلية ، هي مادة البرهان عند ارسطو والقضية الوحيدة التى يعترف بها مفكروا الاسلام هى « القضية الجزئية » القضية التى لا يتحقق فيها سوى رابطة بين محسوس ومحسوس ، بين افراد

(49) — النشار ، على سامى ، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، الجزء 1 ، (1962)، — دار المعارف بمصر ، طبعة 6، 1975 ، ص 38.
(50) — نفس المرجع ، ص. 36.
(51) — نفس المرجع ، ص. 38.
(52) — نفس المرجع ، ص. 39. وانظر كذلك ، المنطق الصورى ، منذ ارسطو حتى عصورنا الحاضرة ، دار للمعارف ، الاسكندرية ، طبعة 4 ، 1966 . ص : 200 — 202 .

وليس بين الافراد او المشخصات تلك العلاقة الضرورية العامة المطلقة ، التي هي ميزة القضية الكلية .»(53) .

3) « فاذا انتقلنا الى مبحث الاستدلال عند المسلمين ، نجدهم قد توصلوا الى مبحث استقرائى متفق تمام الاتفاق مع جوهر المذهب. ومع انهم استخدموا كلمة « القياس » وهى الكلمة التى استخدمها ارسطو أيضا ، الا أن قياس المسلمين يختلف عن قياس أرسطو تمام الاختلاف : فبينما القياس الارسطاطليسى هو حركة فكرية ينتقل فيها العقل من حكم كلى الى احكام جزئية ، أو من حكم عام الى حكم خاص بواسطة الحد الثالث ، ينتقل قياس المسلمين من حالة جزئية الي حالة جزئية اخرى ـ لوجود جامع بينهما ـ بواسطة تحقيق علمى دقيق. »(54). واذا سألنا النشار ، بقولنا : اليس نقل حكم جزء الى جزء آخر تمثيلا ؟ يجيبنا : « فى الحقيقة أن هذين الطريقين يختلفان اشد الاختلاف فى جوهرهما ، وفى طريقة علاج ارسطو للتمثيل ، وعرض المسلمين القياس »(55) ويورد على ذلك عناصر الاختلاف فى نظره (56) .

ودون الدخول فى اية تفاصيل لمناقشة هذه الاطروحات ، أكتفى بالملاحظات التالية :

1 ـ ما قولنا فى : شا واشابحدشابد . ؟ (57)

اننا هنا أمام صورة قضوية شرطية ، تصورن استدلالا ، يأخذ الصورة الاستدلالية : ـ

شابد
شاد د
ــــــــ
شابد

(53) ـ نشأة الفكر .... ص 40.
(54) ـ نفس المرجع ، نفس الصفحة .
(55) ـ نفس المرجع ، نفس الصفحة .
(56) ـ انظر آخر الصفحة 40 والصفحة 41.
(57) ـ استخدمنا هنا ، الترقيم البولونى ، بدل الترقيم الراسلى وذلك بقصد تجنب صعوبات الطبع . ف : «شا» : شرط ، و «وا» : وصل .

فهل انتقلنا هنا من « حكم كلى الى أحكام جزئية »، أم انتقلنا من « حالة جزئية الى حالة جزئية أخرى » ؟. لا محالة فى أن عمل النشار بكامله يعجز تماما عن اجابتنا عن هذا السؤال الصغير. والسبب فى ذلك ، اننا فى المنطق اليوم لا نتحدث عن « حركة فكرية ينتقل فيها العقل » لانه ليس من مهمامنا كمناطقة ، أن نتحدث عن « العقل » او « الفكر » (58).

2 — من الملاحظة الماضية ، نستطيع أن نستنتج أن احكام النشار ، أحكام خارج المنطق . ذلك لان معالجته تلك ، تنقصها الاداة اللازمة لمثل هذا العمل . أضف الى ذلك انه منذ بداية هذا القرن ، تم علي المستوى الغربى ، الحسم وبشكل واضح بين الميادين الثلاثة الاتية : —

— علم النفس — علم المنطق — مناهج العلوم

فكيف يعقل أن نعارض المنطق الارسطى بمناهج استقرائية ، والاول ينتمي الي دائرة المنطق ، والثانية تنتمى الى دائرة المناهج ، مستعملين فى كل ذلك مفاهيم سيكولوجية . فالمقابلة أو المعارضة هنا ، ستكون بدون محل (59).

3 — ما نكون قد استفدناه من الملاحظة الماضية ، يفسر لنا مدى تهافت التقسيم الثلاثى المأخوذ به ، ونعنى به : مبحث الحد ومبحث القضية ومبحث الاستدلال ، ويتجلى لنا هذا التهافت من خلال ما يلي : —

3 — 1 — ان هذا التقسيم الثلاثى ، تقسيم تقليدى — سبق للمنطق فى مرحلته الحديثة — يعتقد أن تسهيل التلقين يتم عبر رد المركب الى البسيط ، والمركب هذا هو الاستدلال ، والابسط منه هو القضية ، والقضية مركبة ، وابسط منها ما تتركب منه ، وبالتالى وجب

(58) — انظر على سبيل المثال ، لوكاتشيفتش ، المرجع المذكور ، ص 25 — 26.

(59) — فيما يتعلق بالعلاقة بين المناهج والمنطق ، وبالاعتماد على R. Blanché ، يقول الجابرى محمد عابد : «.... اما فى الوقت الحاضر فقد استقلت الميتودولوجيا بنفسها استقلالا تاما ، لتشكل علما خاصا هو « علم المناهج » ، واصبح المنطق منطقا واحدا ، هو المنطق الصورى فى شكله الحديث .»، مدخل الى فلسفة العلوم ، الجزء الاول ، تطور الفكر الرياضى والعقلانية المعاصرة ، دار النشر المغربية ، البدار البيضاء ، 1976 .

الابتداء بمـــا منه تتركب ؛ أي ، التصورات (الحدود) باعتبارها مباحث بسيطـــة . لكننـــا نعلم اليـــوم ان مبحث الحدود ، من الـــوجهـــة المنطقية اعقد بكثير من مبحث القضـــايـــا . ومنطق الحدود اعلـــى وأكثر تشـــابكـــا من منطق القضايا . أضف الى ذلك أن الاستدلال في حـــد ذاتـــه ؛ امـــا أنه استدلال ينحل الى قضـــايـــا وتكون دراسته معتمدة اصلا على العلاقات القضوية ؛ بغـــض النظر عن حدودهـــا ، او أنه ينحل الى حـــدود ، وتكون صحته آنذاك متوقفة على علاقـــات حدوده . من هنـــا نبتـــدىء اليوم بالتصـــدى لدراســـة القضـــايـــا ــ الاستدلالات القضوية ــ كوحدات ذرية بغض النظر عن أجزائها . مفضليـــن الابتداء بالعلاقـــات الاكثر عمومية ، لنتدرج بعد ذلك الى دراسة العلاقات القضوية ، من خلال علاقـــات حدودهـــا ، تحت ما اصطلح على تسميته بمنطق المحمولات .

قد يرد علينـــا بصدد هذه المســـألة ، بالقول : اننـــا نعرض هنا المنطق الحديث ، لا المنطق الذى كان موضـــع اهتمام النشـــار . وهو منطق ينبنى هذا التقسيـــم الثلاثي (حد ــ قضية ــ استـــدلال). الا اننـــا نجيب ، نعم هذا صحيـــح ، وما نقوله هو كذلك صحيـــح . الا انه لو وضعنـــا في اعتبـــارنـــا ان ذلك المنطق الذى كان مثـــار اهتمام النشـــار ليس غريبا على هذا المنطق اليوم ، بل يشكل جزءا من ماضيه، جزءا من تاريخه . فهل يجوز والحـــالة هذه ، أن نتصدى لدراســـة تـــاريخ علـــم مـــا ونحن في بعد تـــام عن حاضر هذا العلم ؟ اذا جاز هذا ، فاننـــا سنرتكب من الاخطـــاء افدحها ومن المزالق اخطرها .

3 ــ 2 ــ لو سلمنـــا جدلا أن « منطق الحضارة الاسلامية » منطق استقـــرائى تجريبي ، فلمـــاذا نخضعه انفس التقليد المنطقـــى المشـــائى ، بـــاحثين فيه عن أوجه الاختلاف بيـــن الحـــد والقضيـــة والاستدلال . السنـــا هنـــا بواقعين ، وعينـــا ذلك أم لم نعه ، تحت تأثير المنطـــق التقليدى وبالضبط النظرة المشائية له ؟. ان هذه المقارنة وبهذا الشكل ، تفترض وجود « مثـــل » للمنطق ، أو تفترض وجود « المنطق » بشكل مجرد ، ولا بد ان ينقســـم هذا المنطق الى ثلاثة اقســـام ؛ يبقى الاختـــلاف بين الحضـــارات هو في اختلاف تصورهـــا لهذا الحد من « المنطق المثال »، ولهذه القضية ، ولذلـــك الاستـــدلال

« المثال » . وبهذا الاختلاف نكون اما أمام منطق قياسى عقلى او أمام منطق استقرائي تجريبى . !!

السؤال اذن أين يوجد هذا « المنطق المثال » الذى على الحضارات أن تشخصه بفهمها الخاص له ؟ ان الجواب ، لا يخرج فى نظرى عن احد امرين : — اما أن هذا المنطق سيكون فى عالم المثل الافلاطونى أو أنه سيكون هو « علم المنطق » .

فلو نحن حاكمنا النشار بالشطر الثانى من الجواب ، لكان حكمنا هو عين الملاحظة أعلاه ، اى ان علم المنطق لا ينقسم الى ثلاثة أقسام بل الى قسمين : قضايا ومحمولات . ومن هنا تبطل المقارنة بين منطق اليونان وما سماه الباحث منطق المسلمين .

أما لـ نظرنا اليه ، من الشطر الاول ، ، لوصلنا بسرعة الى النتيجة التالية : أن كلامه ذاك ليس كلاما منطقيا ، بل هو كلام يتموقع فى أطار المقارنة بين ميتافيزيقا اليونان ، وميتافيزيقا ما اعتقد الباحث انها ميتافيزيقا الاسلام . وهذا يردنا من جديد الى اعتراضنا (رقم 2) أعلاه. وفى رأى أن هذه الميتافيزيقا ما هى الا موقف من بين المواقف العديدة التى عرفتها الساحة الاسلامية فى القرون الوسطى . فكيف نبيح لانفسنا أن نتبنى موقفا داخل صراع كلى تم فى الماضى ، ونعيد احياءه جاعلين منه الموقف النهائى لحضارة بكاملها ؟ لقد صدق بالفعل الاستاذ الجابرى عندما كتب : « لا اظن أن فى تاريخ الفكر البشرى فكرا عانى ، وما زال يعانى من ظلم المؤرخين كالفكر الفلسفى فى الاسلام . لقد اعتبره المؤرخون القدامى (مؤرخو الملل والفرق) بضاعة اجنبية و « علوما دخيلة » فتحيزوا ضده واعتبروه ربيبا بل لقيطا . وتلك نظرة ما زلنا نجد لها اليوم « أشباها ونظائر » لدى بعض المؤلفين العرب المعاصرين الذين يستعيدون فى كتاباتهم صراعات الماضى فينخرطون فيها بوعى أو بغير وعى ، ويقفون من الفلسفة العربية الاسلامية نفس الموقف الذى وقفه منها متكلموا عصرها متقمصين شخصية الغزالى احيانا وشخصية ابن تيمية أحيانا ، والقليل منهم من يقف موقف الشهرستانى المتكلم الهادىء »(60) أجل ، ان الكندى والفارابى

(60) — نحن والتراث .... ص 39 .

وابن سينا وابو البركات البغدادى . . . . كل هؤلاء ، فى نظر النشار ، ليسوا « بمسلمين » لانه « ينبغي أن نفرق دائما بين «اسلاميين» يحملون اسماء اسلامية وقد تقبلوا التراث اليونانى فى كلياته وحاولوا التوفيق بينه وبين الاسلام ، وبين « مسلمين » صدروا فى فلسفتهم عن القرآن والسنة . لم يبدع الاولون شيئا ، كانوا شراحا للفكر اليونانى ، اشبه ما يكون بالشراح الاسكندريين المتأخرين ، أما الاخرون فكانوا فلاسفة الاسلام على الحقيقة .»(61).

وبوضعنا كل هذا فى الاعتبار ، كيف يمكننا يا ترى ، أن نبحث وبشكل موضوعى فى تاريخنا المعرفى خاصة منه المنطق وتكون احكامنا ونتائجنا علمية ؟ ! .

* * *

من كل ما سبق ، تستطيع ، اذن ، ان نقسم الدراسات المشار اليها اعلاه الى المجموعتين التاليتين : —

1 — مجموعة اولى ، لم تر فى المنطق عند مفكرى الاسلام ، الا منطقا يونانيا مكتوبا باللغة العربية ، فعجزت من ثمة عن موضعته فى اطاره اللائق به .

2 — مجموعة ثانية ، ارادت أن تتحدى المجموعة الاولى ، فلم تستطع أن ترى فيه الا « السبق » لمنطق اليوم ، اما بالبحث عن بعض « الافكار الجنينية للمنطق الرياضي » فيه . أو البحث عن « منهج استقرائى » استبق به عرب الاسلام « المنهج العلمى المعاصر » .

وهكذا أرادت المجموعة الاولى رد منطق العرب الى « أصله » الذى يقع فى الماضى ، فبحثت عن جذوره ، اما فى أورغانون ارسطو او فى منطق اهل المظال ، او فى شروح المشائية المتأخرة ، وهكذا كان هاجسها هو جر هذا المنطق الى الماضى (الماضى اليونانى). بينما المجمعة الثانية وبارادتها الخفية فى التمرد على هذا «المسخ» لاصالة الفكر الاسلامى ، بحثت عن « أصالته » فى رده الى أصل

(61) — النشار ، المرجع المذكور ... ص 49 — 62.

جديد ، لكن فى هذه المرة يصبح الاصل هو « العلم الحديث ». وبذلك تـــم ابه جر منطق العرب الى المستقبل ، في شكل سبق أو استباقات.

وبين الجر الاول والجر الثانى ، ضاع منطق العرب .

مرسلـــى محمـــد .
الربـــــاط .

الفقه والسياسة

محاولة لتقديم كتاب : دولة الخلافة
دراسة فى التفكير السياسى عند الماوردى

تأليف : سعيد بنسعيد

تقديم : كمال عبد اللطيف

ينطلق هذا البحث « دولة الخلافة »(1)، المتعلق بدراسة الممارسة النظرية التفقهيه عند الماوردى من ثلاثة فرضيات أساسية ، يمكن أن نصوغهب بالصورة الآتية : —

1 — تاريخية الممارسة النظرية فى الاسلام .

2 — اعتبار «المسألة السياسية» بمثابة محور مركزى فى بنية الفكر الاسلامى .

3 — محاولة صياغة تركيب للتنظير الفقهى الذى خلفه الماوردى.

تحدد هذه الفرضيات فى نظرى روح المساهمة المجتهدة والجدية التى انتجها الاستاذ سعيد بنسعيد حول فكر الماوردى .

لنفصل القول اذن فى هذه الاوليات ، بما يسمح لنا بالاحاطة بمضمون الكتاب من جهة ، ومناقشة بعض جوانبه من جهة أخرى .

أولا : تاريخية الممارسة النظرية فى الاسلام .

---

(1) — نشر هذا البحث ضمن منشورات كلية الاداب والعلوم الانسانية . الرباط — سلسلة الاطروحات والرسائل رقم 6 — وقد صدر من دار النشر المغربية ، سنة 1980

يواجه البحث الذى نحن بصدده أبحاثا اخرى انجزت حول فكر الماوردى ، ويقترح تصورا مغايرا ومخالفا لمقدمات هذه الابحاث .

لقد كان فكر الماوردى محط اهتمام الفقهاء والقانونيين ، وقد تعامل هؤلاء مع فكره تعاملا نظريا خالصا ، انهم اغفلوا مسألة اساسية تتعلق بالتأثير المباشر للظروف المعاصرة للماوردى فى مختلف التحديدات الفقهية التى نجدها فى مؤلفاته وخاصة فى مؤلفه الشهير « الاحكام السلطانية » .

ان التعامل الصحيح مع فكر الموردى يقتضى ألا ننظر مثلا الى الكتاب السابق الذكر باعتباره موسوعة فقهية شاملة ومطلقة الاهمية ، بل أن ننطلق من البحث اساسا فى دلالاتها التاريخية النسبية . (راجع ص 151 من البحث .)

ان توضيح هذه المسألة فى التمهيد المعنون بـ « قراءة الماوردى » اتاح لنا ان نتبين الزاوية التى نظر منها الباحث للموردى أولا ، ثم للانتاج النظرى فى الاسلام ثانيا .

لم يعد الماوردى فى هذا البحث نموذجا للفقيه الموسوعى الذى أحاط لاول مرة بصورة شمله بكثير من المعطيات ذات الطبيعة التشريعية الخالصة ، بل ان التعامل التاريخى الذى سعى البحث جاهدا للقيام به سمح له بتبين ملامح رؤيه سياسية اشمل واعم من الممارسة الفقهية والجافة ، ولم يعد الماوردى مجرد فقيه شافعى ، بل أصبح وجها من أبرز أوجه الممارسة النظرية السياسية الاشعرية ، ضمن هذا السياق اصبح فهم موقع الموردى السياسى مرتبطا بالموقع التاريخى / النظرى الذى احتله التصور السياسى الاشعرى فى تاريخ الاسلام .

لابد من الاشارة هنا الى أن الاقتناع بتاريخية الممارسة النظرية الانسانية عامة والاسلامية على الخصوص ، يشكل توجها منهجيا جديدا فى حقل الدراسات الاسلامية ، لقد اعتاد المشتغلون السابقون بالفكر الاسلامي من مستشرقين ومشارقة أن يؤرخوا للممارسة النظرية الاسلامية من زاوية فكرية خالصة ، اى من زاوية لا تاريخية ... ان

الدراسة التي نحن بصددها تحدد بالاضافة الى دراسات أخرى (2) لرؤية جديدة للتراث الاسلامي .

ثانيا : اعتبار «المسألة السياسية» بمثابة محور مركزي في بنية الفكر الاسلامي .

ان التأكيد على تاريخية الممارسة النظرية في الاسلام عبرة عن منطق أعلن عنه الباحث في مقدمته رغم تعثر الصياغة وعدم وضوحها . (أنظر الصفحات : 5 – 6 – 7) . اما الفرضية الثانية التي اعتبرت انهما تتجلى في التأكيد على أهمية المسألة السياسية في تاريخ الفكر الاسلامي ، فان الباحث لا يشير اليها خلال البحث ، او على الاقل لا يصرح بها ، انها تطفو على سطحه مرة واحدة في خاتمته . حيث يعلن الباحث : ان اشكالية الماوردي السياسية هي اشكالية الممارسة النظرية بأكملها في تاريخ الاسلام . (انظر الفقرة الاخيرة من ص 85 .)

ان دراسة الماوردي حسب هذا المنطلق – أي الفرضية الثانية – تتيح لنا التأكد من هيمنة الرؤية السياسية على الممارسة الفقهية ، أي على التنظير الفقهي .

يقدم لنا الماوردي نموذجا ممتازا للفقيه الذي كان هاجسه الرئيسي ليس صياغة أحكام النوازل ، ولا البت في الخصومات ، واقتراح الفتاوى ، بل انه كان اكثر من ذلك **صاحب مشروع سياسي، انه يسخر الفقه لخدمة هذا المشروع** ، كما سخر الفارابي الحكمة لنفس الغرض .

ان اشكالية الفكر السياسي في الاسلام واحدة ، تلخصها الجملة الآتية : – « ان وحدة السلطة هي ضمان استمرارية الدولة » ، وهي اشكالية جرى تحليلها من خلال تأويل فكر الماوردي،

(2) – نذكر من بين هذه الدراسات على سبيل المثال : أبحاث الاستاذ الطيب تيزيني، والاستاذ حسين مروة والاستاذ محمد عابد الجابري ، وهي دراسات تتعلق بجوانب متعددة من تراثنا الوسطوي ونحن عندما نجمع هذه الاسماء ضمن سياق واحد ، فاننا لا نعتبر ان توجهها المنهجي موحد في نتائجه أو في أساليب تطبيقه ، ان ما يوحدها في نظرنا هو الوعي المبدئي بتاريخية الفكر الاسلامي ، وتجاوزها للدراسات المثالية الوصفية ، أما مستوى التطبيق وطبيعة النتائج فهي أمور أخرى تثير قضايا أخرى ...

وتبقى صلاحيتهـا التـامة مرهونة بدراسـات اخرى من اجل توضيح القسمات والملامح النظرية المحددة لانقها فى بنية الفكر السلامى عامة .

ثالثـا : التنظير الفقهي والمشروع السياسى .

محاولة الصياغة وتركيب رؤية الماوردى السياسية .

شكلت الفرضية الاولي والثـنية الاطـار الموجه للحديث عـن الماوردى وفكره السياسى ، ولم يكن الامر مجرد قراءة تحليلية سهلة بقدر مـا تبلور عن طريق ازاحه وتجنب فهم سـابق لفكر الماوردى . وبمحـاولة تاسيس افق آخر للرؤية فى التعـامل مع هذا الفكر ، ومع مضامينه ودلالاته النظريه والتريخية .

تتحمس هذه الدراسة أثناء تركيبها للمشروع السياسى الماوردى لفكرة جريئة هى أن تراث الماوردى يحمل طابـع تفكير سيسى مباشر، انه يمتلـك قوة تاريخية تفوق قوة الفكر السيـاسـى ذى الطبيعـة الفلسفية والاخلاقية المألوفـة فى المـارسة الفلسفيـة اليونـانية ، والمعروفة أيضـا عند نقلتهـا ومقلديها فى محيط الثقافة الاسلامية ...

حددت الفرضيـات السـابقة الموجهـات الرئيسيـة لكتـاب «دولة الخلافة» وهو كما وضحنا محاولة لقراءة فكـر المـاوردى ، امـا الكتـاب ذاته فقد قسمه البـاحث الى الفصول الاتية : —

مدخل : قراءة الماوردى

الفصل الاول : المشروع السياسى الماوردى .

الفصل الثني : المفكر السياسي والظرف التاريخى

الفصل الثالث : التمثل التاريخى والنظرية السياسية

الفصل الرابع : اشكالية الماوردى : «وحدة السلطة واستمرارية الدولة»

الفصل الخامس : دولة الخلافة .

خـاتمـة .

ينتهى الكتـاب بملحق يضم الباب الثالث من نصيحة الملوك وهو

تحت عنوان : « الابانة عن الاسباب التى من جهتها يعرض الاختلال والفساد فى الممالك وفى أحوال الملوك » .

1 — قراءة الماوردى :

يستطيع قارىء هذا البحث أن يتبين ان المقصود بقراءة الموردى فى نظر الباحث هو تجنب قراءات شائعة ، من بين الدراسات التى يوردها الباحث نذكر مقالة لاووست : الفكر والعمل السياسي عند الموردى ، ومقالة هاملتون جب : نظرية الماوردى فى الخلافة . ومقالة الاستاذ حازم مشتاق : الماوردى — الاحكام السلطانية والولايات الدينية (3) ومحاولة صياغة تركيب جديد لتراث الماوردى الفقهى والتاريخى .

القراءة اذن سعى لاعادة النظر فى المؤلفات التى خلفها الماوردى بالصورة التى تسمح باعادة تنظيمها من الزاوية التى تبدو للباحث منسجمة مع منطلقاته السابقة الذكر .

يمكن ان نلخص مبادىء هذه القراءة فى نقطتين :

اولهما : عدم اغفال المعطى التاريخى فى تأطير الانتاج النظرى.

وثانيهما : الاقتناع التام بأن التفكير فى تراث الماوردى ، يعنى اعادة بنائه حسب الادوات والمفاهيم المتفقة مع فرضية تاريخية الممارسة النظرية فى تاريخ الاسلام .

القراءة فى النهاية قراءة تاريخية بالاضافة الى طابعها الانشائى التركيبى ، انها لا تقدم مجرد ترجمة لفكر الماوردى بقدر ما تصوغ تاويلا . . .

بناء على ما سبق نلاحظ أن الماوردى ينشىء اشكاليته فى تجاوب تام مع محيطه التاريخى والنظرى ، وهو بالاضافة الى ذلك ينتج خطابا تبين للباحث أنه يرسم فى نهايته مشروعا سياسيا ،

(3) — لقد اظهر الباحث موقفا متناقضا من مقالة حازم مشتاق ، لقد وصفها بالدراسة الممتعة (انظر هامش رقم 8 ص 45) وعاد فى سياق آخر ليدرجها مع كل الدراسات التى كتبت حول الماوردى والتى لا تتفق مع مسماه التاويلى ... لقد بدا لى من خلال قراءة المقال السابق الذكر انه يلتقى مع التوجيه العام للمعالجة التى انجزها الباحث .

ان النتيجـــة الحاسمة التى يخلص اليها هذا التمهيـــد هى أن الماوردى فى نظر البـــاحثين الذين سبـــق ذكرهم لـــم يكن أكثر من فقيه شافعى مـــارس عـــدة وظـــائف فى ظل خلفاء بنى العباس المتأخرين ، وخاصة زمن خلافة القـــادر والقـــائم ... انه مفكر طوباوى يرســـم برنامج دولة غير متحققـــه فى الواقـــع ...

ان البحث الذى نحن بصدد تقديمه يسير فى اتجاه مغاير لما سبق. **انه يؤكد أن للماوردى مشروعـــا سياسيا ، وان هذا المشروع قد وظف منـــذ بدايـــة تبلوره لخدمـــة أهداف واقعيـــة محددة ...**

2 ـ المشـــروع السيـــاســـى المـــاوردى

كيف يمكن أن نقتنع بالصورة الجديدة التى يقتـــرحهـــا الـــدارس لفكر المـــاوردى ؟ ان الفصل الاول من هذا البحث محـــاولة لتبرير هذا المسعى ، أى توضيح معنى وجود مشرع سياسى عند الماوردى ، ان هذا التوضيح يتـــم من زاويتيـــن :

الزاوية الاولى : يواجه الماوردى واقعا ينذر بالدمار ، انه واقع الدولـــة العبـــاسية فى مرحلة انهيـــارهـــا وهى محاصرة بالبويهيين من جهة والفاطميين من جهـــة أخرى .

الزاوية الثانيـــة : ان الماوردى لم يكتـــف بانتـــاج خطاب الاحكام السلطانية، بل انه وضع مؤلفات أخرى أغفلها الباحثون ، وخاصـــة مخطوطة « نصيحة الملوك » فأدى هذا الاغفـــال الى استمرار تأكيدهم ان القيمـــة الحقيقية للماوردى تتجلى فى كونه باشر مثل معاصريـــه حديثـــا عن الخلافة ، كمـــا اغفلوا صلات فكره بالمـــارسة النظرية الكلاميـــة الاشعرية ، ان هذا الاغفـــال هو سر قصور هؤلاء فى ادراك فكر المـــاوردى ، ككل ، ســـواء فى مستوى علاقته بالفكر الســـياســـى الاشعرى ، أو فى مستوى علاقـــاته مع ملابســـات عصره . (يجب أن لا ننسى أننـــا أمـــام فقيه شـــافعى ، بل امام عمدة المذهب الشافعى، بالاضـــافة الى الادوار والوظائف القضـــائية والسياسية التى مارسها المـــاوردى طيلة عمره المديد (360 هـ ـــ 450 هـ))

3 ـ المفكر السياسي والظرف التاريخي

لم يكن المدخل المتعلق بكيفية قراءة الماوردى ، والفصل دون المحدد لمعنى وجود مشروع سياسى ماوردى الا مناسبة لتوضيح بعض أوليات البحث المعرفية والمنهجية ، أما البحث الفعلى فى فكر الماوردى ، أى ممارسة قراءته بالصرة التي تسمح بوضع حدود لمشروعه السياسى فهى امور لا يصل اليها البحث الا فى الفصل المعنون بـ « المفكر السياسي والظرف التاريخي » بالاضافة الى عنوان فرعى هو : ملامح الفكر السياسى الاشعري .

يبدأ هذا الفصل بتسجيل ملاحظة أسستية حول غياب كتابة علمية للتاريخ الاسلامى ، ان هذا الغياب عبارة عن عائق لم يسمح للباحث بالغوص فى الابعاد الدقيقة للدلالة التاريخية للمشروع الذى هو بصدد بنائه ، ان تاريخ الاسلام كما هو مكتوب اليوم عبارة عن تاريخ ايديولوجي مهادن للفكر السائد ، أنه تاريخ وهمى ، كيف يمكن تجنب هذا العائق ؟ أى كيف يمكن استخلاص الملامح العامة لعصر الماوردى من كتب تاريخ لم تهتم الا بأخبار الملوك والقصور والشعراء ؟

سيظل غياب التاريخ عائقا من عوائق الباحث فى التراث المقتنع بتاريخية هذا التراث ، أى المقتنع بنسبيته، الا ان هذا الغياب لا يجب أن يكون وسيلة للتهرب من ادوات الفهم التاريخى . بهذه الروح المغامرة ينطلق الباحث محاولا البحث فى الموجهات التاريخية الحاسمة المواكبة للانتاج النظرى الذى خلفه الماوردى .

لقد عاش الماوردى بين منتصف القرن الرابع ومنتصف القرن الخامس الهجرى وهي فترة تاريخية تجلت ملامح الصراع السياسى فيها على الشكل الآتى :

1 ـ الخلافة العباسية فى بغداد وهى خلافة سنية .
2 ـ البويهيون فى بغداد وهم شيعة امامية .
3 ـ الفاطميون فى مصر وهم شيعة اسماعيلية .

يوضح الباحث أن استراتيجية الحكم العباسى تنوعت خلال مراحل حكمهم وقد انتقلت من محاولة ابادة العناصر المناوئة

لحكمهم ، وخاصة أهل الشيعة ومعتزلة بغداد ، الى محاولة اعادة الاعتبار للحركة العقلانية فى زمن المأمون ، وذلك كمحاولة منه للتوفيق بين أهل السنة والشيعة ، ليصل بعد ذلك الى شرح ما يعرف « بالانقلاب السنى » فى عهد المتوكل والمقتدر بعد ذلك ، من أجل مواجهة الدعوة الامامية المشجعة من طرف البويهيين والدعوة الاسماعيلية التي كان ينظمها الفاطميون .

كنت اذن استراتيجية الحكم العباسى فى زمن الماوردى هى محاولة تعزيز الفكر السنى لمناهضة الفكر الشيعى المتربص بالنظام العباسي ، وهنا لا بد من الاشارة الى أن النفوذ البويهى كان يتضاعف على حساب تضعضع الخلافة العباسية .

لقد تمكن القادر من تنظيم دعوة سنية وأصدر « الاعتقاد القادرى » كما أحاط نفسه بمجموعة من الفقهاء الكبار فى عصره وذلك لمزيد من تركيز وتدعيم الفكر السنى . هنا يطرح البحث السؤال الآتى :

كيف أصبح الفقهاء المشرعون العمليون للمجتمع الاسلامى « ورثة الانبياء » مفكرين سياسيين بعد أن كانوا منصرفين عن ذلك انصرافا يكاد يكون تاما ؟ ثم كيف انصرف المتكلمون بعد ذلك بعد ذلك عن مساندة الخلافة العباسية ؟ (ص 63) . ان المسألة فى نظر الباحث تتعلق باستراتيجية سياسية ، وذلك لان الفكر السنى هو الفكر الوحيد الذى يكفل تجاوز الفكر الشيعى ضمن أفق الفكر السنى الى مجال الفقه ، فانه يحدد أيضا ضرورة سياسية **تتمثل فى البحث عن الصياغة القانونية لدولة اسلامية موحدة .**

يتبنى « الاعتقاد القادرى » التأويل السني للتاريخ ، انه يتبناه لمواجهة التأويل الشيعى ، ونحن نعرف أن كلا التأويلين السابقين قد سعي للبحث فى شرعية الخلافة ، وان هذه الشرعية قد تحددت بالنسبة لاهل السنة كاجماع واختيار ، اما بالنسبة للرؤية الشيعية فان شرعية الخلافة أو الامامة تتحدد حسب مبدأى الوصية والعصمة ...

ينطلق الماوردى من قبول التأويل الاول اى التأويل السنى . ويحاول تطويره بما يسمح بتوظيف فكره لخدمة الخلافة العباسية .

الا أن الماوردى عندمـا يتبنى هذا التأويل فانه لا يتبنـاه فى حقـل الممارسة الكلامية ، انه يتبناه فى مجـال الممارسة النظرية الفقهية ، حيث تتحدد خصوصية الممارسة النظرية السياسية الماوردية .

4 ــ التمثـل التاريخى والنظرية السياسية

ابتداء من هذا الفصل تبتدىء عملية انشـاء وتركيب المشـروع السيـاسى الماوردى ، حيث يوضح الباحث أن فكر الماوردى السياسى عبـارة عن خلاصة وتركيب لمختلف القضايا التى أثارها الفكر السياسى الاشعرى .

ان هذا المشروع يعتمد على تمثل معين للتـاريخ الاسـلامى . تمثل يتغذى كمـا أشرنـا الى ذلك سـابقـا من التصـور الاولـى الذى حدده الاشـاعرة لتـاريخ الاسلام ، هذا التصور الذى ينطلق من التاكيد على شرعية الخلافة ، اى التاكيد على صلاحية مبدأ الاختيار ومبدأ الاجماع ، وذلك مقـابل المبـادىء التى نحتهـا الشيعة فى اطار موقفهـم اتجـاه نفس المشكلة .

لكن أين نعثر على تمثـل الماوردى للتـاريخ ؟ ان كتب «نصيحة الملوك» (وهو عبـارة عن مخطوط موجود فى صورته الاصلية فى المكتبة الوطنية ببـاريس ضمن المجموع الذى يحمل رقم 2447) يقدم لنا رؤية الماوردى للتاريـخ ، او بكلمة أدق يطلعنـا على تمثل الماوردى للتاريخ، وفى هذا الكتـاب بالضبط ، ومن خلال التقصى الذى مارسه البـاحث نصل الى النتيجـة الآتيـة :

للتـاريخ عند الماوردى معنيين اثنين :

1 ــ تاريخ العبر وهو تاريخ الامم والملوك ــ تاريخ الموعظة ــ .

2 ــ تاريخ التشريع وهو تاريخ الامة الاسلامية ، اى تاريخ مصادر التشريـع .

يحدد البـاحث ترابط هذين المعنيين فى اطـار وحـدة الرؤيـة السيـاسية للمـاوردى ، هذه الرؤية التى تشكل الهـدف الحقيقـى لمسعـاه النظـرى .

ان الرؤية السياسية التي يسعى الماوردي الى بلورتها تتأسس انطلاقا من تمثل معين للتاريخ ، تريخ الامم والملوك ، وتاريخ الامة الاسلامية ، وهنا لابد من التساؤل عن الفرق بين تصور الماوردى للتاريخ والتصور الاشعرى له .

يعتبر الباحث ان الفرق بين التصورين يكمن فى الفرق بين الكلام والفقه ، الفرق بين الاصول والفروع او الفرق بين الجدل والتشريع ، لقد وظف المنظور التاريخى الاشعرى فى اطار كلامى وهو اطار جدل ودفاع ، اما منظور الماوردى فقد تشكل من خلال المنحى الفقهى التشريعى . . . انه اذن الامتداد الذى يمنح الرؤية الاشعرية القدره على مواجهة الاحداث السياسية بأدوات جديده ، مناسبه للظروف الجديده .

5 — اشكالية الماوردى : وحدة السلطة واستمرارية الدولة

ادى بنا تتبعنا للفصول السابقة الى التأكيد على نتيجتين اساسيتين :

أولهما : — الماوردى مفكر سياسى ، انه يتبنى المنظور الفكرى السياسى الاشعرى ، وهو يتبناه من زاوية خاصة ، هى زاوية الممارسة النظرية الفقهية ، هذه الممارسة التى لا يمكن ان تفهم الا باعتبارها تعبيرا عن موقف سياسى أعم من مجرد البحث فى الفروع .

ثانيهما : — ان الرؤية السياسية للماوردى تقوم على أساس تمثل معين لتاريخ الاسلام، ولتاريخ الامم والملوك، وهذا التمثل الذى يضفى على هذه الرؤية خصوبة وتماسكا، ويدفعنا بالفعل الى تبين ملامح الجدة فى الدراسة التى نحن بصددها ، خاصة عندما نقارنها بالدراسات التى تناولت الماوردى من زاوية فقهية ضيقة مكتفية بنقل بعض أبواب فصول «الاحكام السلطانية» من أجل التدليل على قيمة الفقيه التشريعية وليس من أجل تبين موجهاتها وأهدافها القريبة والبعيدة .

الا ان الامر لا يتعلق فى سياقه التركيبى بمجرد تقرير هاتين الحقيقتين ، بقدر ما يشكل محاولة للبحث فى الاشكالية النظرية الرئيسية الموجهة لتفكير الماوردى السياسى .

لقد اعتبر الباحث ان اشكالية الماوردى تتحدد فى سعيه للبحث فى حدة السلطة وذلك من أجل استقرارها واستمرارها .

واجه الماوردى كما وضحنا واقع توزع السلطة فى عصره . ولاحظ ان هذا التوزع سيلحق — فى حالة عدم تداركه — الخراب بالامة والملة ، ومن هنا فان الخلاص من كل ذلك يكمن فى البحث عن سبل وحدة السلطة من اجل استمرارها ، اى عن سبل تدعيم مركزية الخلافة العباسية ...

ان الجواب الذى يطرحه المشروع السياسى الماوردى كحل لهذه الاشكالية يتجاوب مع طموح العباسيين . انه يؤكد على شرعية الخليفة العباسى فى بغداد ولا يعترف بإمامة كل من الفاطميين فى مصر والامويين فى الاندلس .

لا يمكن تجاوز الخلاف الحاصل فى الامة زمن تبلور المشروع السياسى الماوردى الا بالاعتراف بشرعية الخلافة العباسية السنية والقيام بانتاج تشريع مناسب لها ، اى **بانتاج تشريع يكفل لمؤسساتها الاستمرار والقوة ..**

لا يجب اذن ان تكون السلطة متعددة ، وذلك وحدتها هى ضمان الاستقرار واستمرار الدولة من اجل حراسة الدين وسياسة الدنيا .

وعندما يشرع الماوردى لاحكام الخلافة ، ولامارة الاستيلاء والاستكفاء وأحكام ولاية العهد فانه يظل وفيا لهدف واحد يسعى الى تدعيمه بكل قوة وهو ان وحدة السلطة هى شرط واساس استقرار الدولة ، ان الدولة فى نظره لا يمكن أن تكون الا دولة خلافة . ولن تتحقق هذه الاخيرة الا عندما تتوحد السلطة .

6 — دولـة الخـلافـة

تشكل نظرية الماوردى فى الخلافة نواة فكره السياسى ، الا أنه لا يجب أن نقف عند هذا التقرير الذى اعتاد الدارسون السابقون لفكر الماوردى الوقوف عنده ، بل يجب أن نتجاوز ذلك للبحث فى الابعاد السياسية لهذه النظرية . هذه الابعاد التى يلخصها الباحث فى سعى الماوردى للتنظير للدولة الاسلامية كما يتصورها من منظور

تاريخي ، سياسي محدد . وهو المنظور المتجوب والمزكي لطموح أسرة بنـي العبـاس .

ان الماوردي لم يكتف بمـا اكتفي به المتكلمون المعاصرون له ، مثل البغدادي والباقلاني وغيرهم ، بـل انه تجـاوز حجج هؤلاء ذات الطبيعـة الكلامية المثبتة لشرعيـة الخلافة بنـاء على سند الاجماع والاختيـار . وحـاول ممـارسة تدعيم الكيان السياسي العباسي بواسطة التشريـع .

يمكن أن نصوغ الاسئلـة التي تحدد اشكـالية الماوردي التي سبق الحديث عنهـا بالصورة الاتيـة :

ما هو السبيل نحو تحقيق دولـة اسلامية ؟ ، ما هي الاسباب التي تجعلنـا نؤكد أن الخلافـة هي الشكل المعبر عن هذه الدولة ؟

ان الدولة الاسـلامية في نظر المـاوردي محـددة زمـانيـا ، انهـا تبتدىء زمـن الوحي أي زمن اعلان النبوة ، انها دولة خلافة ، والخلافة هي (**خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا**).

وبمـا ان الامر يتعلق بحفظ النبـوة وضمان استمرارها ، فانه لن يتحقق الا في « جماعة اسلامية » جماعة تمتلك اطارا مكانيا ، أي ارضـا وتنتظم في مؤسسـات ...

تسعى الدولة الاسلامية لتكون دولة الانسـانية ، انها لا تتحدد في المكـان الا من حيث منطلقهـا ، ومنطلقهـا على حد تعبير الفقيـه المـاوردي (حرم وحجاز وما عداهما) ويقصد بذلك أن مجال الدولة الاسلامية يتأسس انطلاقا من مكة والمدينة والحجاز ، أما «مـا عداهما» فقد قسمه الماوردي الى أربعة اقسـام :

— القسم الذي أسلم أي الذي اعتنق أهل الاسلام .
— القسم الذي أحيـاه المسلمون .
— القسم الذي أحرزه الغـانمون .
— القسم الذي صولح فاعتبر فيئا ويقدم أصحابه الخراج .

(انظر الباب الرابع عشر من الاحكام السلطانية ، و ص 135 من الدراسـة .) نحن هنا اذن أمـام تحديد دقيق لارض الاسـلام ،

تحديد مخـــالف للتحديد السابق الذى اعتـــاده المتكلمون اطلاقه مثـــل دار الحـــرب ، دار الكفـــر ...

مرة اخرى هـــا نحن ننتقل من مستوى الكلام الى مستـــوى التشريع ، اننـــا ننتقل فى نهاية التحليل من الخـــلافة الى الدولة ، ومن الكلام الى الفقه اى من الجدل الى التشريع .

لقد عرف مفهوم الدولة الاسلامية عند المـــاوردى تحديدا مكانيا ، كما عرف مفهوم السلطة بعده التشريعى ، وقد ســـاهمـــات كل هـــذه المعطيـــات فى اغنـــاء الرؤية السيـــاسية الاشعرية .

لكن ما هى علاقة كل هذه المفاهيم والتصورات بالوجود التاريخى الذى نشأت فى اطـــاره ؟ اى ما هى علاقة هذه النظرية التى يبلورها تـــراث الماوردى حول الدولة بالشروط التاريخية المحيطة بها ؟

هل تسعى تشريعات الماوردى مثلا الى تبرير الوجود الاجتماعى الســـائد زمن تكوينهـــا ؟ أم انها تواجهه بالنقد الـــرامى الى تغييره ؟ ثـــم مـــا مدى انسجـــام هذه النظرية مع مشروعه ككل ؟

اكيـــد ان الماوردى يتبنـــى الدفـــاع عن القضيـــة العباسيـــة . انـــه يتبـــنـــى مـــبـــادىء « الاعتـــقـــاد القـــادرى » ويعـــمـــل فى اطـــار توجيهه سواء فى مستوى الوظائف الفعلية التى مارسها طيلة حيـــاته (القضـــاء – العمل الدبلومـــاسى) أو فى مستـــوى الكتـــابة التشريعيـــة ، الا ان هذا التبنى لا يتحـــدد كتبشير علنى ، بقدر مـــا يتحدد خلف المشروع ويتضح فى نهـــايته ...

ان الماوردى فى نهـــاية التحليل ليس مفكرا طوباويا ، كما يلـــح على ذلك بروكلمـــان ، بل انه مفكر يسعى لتقديم المبررات النظريـــة والعقائدية من أجل اضفـــاء الشرعية على واقع سياسى فى طريـــق الانهيـــار ، وهو أثنـــاء تقديـــم هذه المبـــررات ينتقد فى منـــاسبـــات متعددة البويهيين كمـــا ينتقد الجند ، اى ينتقد كل المتربصين بالسلطة العبـــاسيـــة ، أن غـــايتـــه القـــصـــوى هـــى اثبـــات أن **دولـــة الخلافة هى المصدر الحقيقى لجميع الحقوق والواجبات ..**

لنكر الماوردى اذن صلاحية تاريخية ، ولمشروعـــه السيـــاســـى العـــام المتلفع بمبـــادىء فقهية اهداف واقعية محددة .

خـاتمـة :

يسمح التركيب السابق لمشروع الماوردى السياسى — كما صاغه صاحب البحث ، وكما حاولنا عرضه بكثير من الوفاء لصورته الاصلية — بالتأكيد على نتيجتين أساسيتين :

1 — أن الماوردى ليس مجرد كاتب لصفحات معدودة فى الخلافة : « والاحكام السلطانية » ليست مجرد كتاب موسوعى فى ضبط تفريسات فقهية متعددة ، ان الماوردى منظر سياسى ، انه مشروع الدولة .

2 — يمثل الماوردى فى تاريخ الفكر السياسى الاسلامى مرحلة متميزة ، وهي مرحلة الانتقال من الكلام الي الفقه ، وذلك فى اطار تطوير واغناء التصور السياسى الاشعرى .

لقد كان المرمي البعيد لفكر الماوردى السياسى هو تأكيده **أن وحدة السلطة هى ضمان الاستمرار والاستقرار ، الاستمرار فى حراسة الدين وسياسة الدنيا** ، أى الحرص على متابعة البحث عن وحدة الزمن المفقود ...

* * *

شكلت الصفحات السابقة تقديما للعناصر العامة للبحث الذى أنجزه الاستاذ سعيد بنسعيد حول تفكير الماوردى السياسى، ونريد فى خاتمتها طرح بعض التساؤلات حول قضايا تعرض لها الباحث أثناء تركيبه للمشروع السياسى الماوردى .

أولا : حول «التمثل الماوردى للتاريخ» .

أكد الباحث على أهمية تمثل الماوردى للتاريخ فى فكره السياسى ، بل ان هذا التأكيد شكل مرتكزا من مرتكزات تدعيم مشروع سياسى لدى الفقيه الشافعى ، الا ان سياق التحليل لم يظهر بوضوح هذه الاهمية ، بل ان الامر يبدو فى نظرى مصطنعا ، ويعود سبب ذلك الي مسألتين اثنتين :

اولهما : أن الباحث نفسه يعلن فى مدخل بحثه ما يوحى بالتردد

فى التاكيد على قيمة التاريخ بالنسبة للمشروع السياسى الماوردى ، اننا نقرأ فى هذا المدخل ما يلى : بـ (ان التاريخ يقوم عند الماوردى كبعد ضرورى اساسى من ابعاد المشروع السياسى ، وكقضية محورية من اجل فهم طبيعة ذلك المشروع . للتاريخ عند الماوردى دلالة مزدوجة : التاريخ أولا درس يستخلص منه المشرع الدرس والعبرة ، والتاريخ ثانيا مادة يستلهمها ذلك المشرع فى تشريعاته بدون حساب . لا يعنى المعنى الاول أن الماوردى يبحث فى التواريخ عن حكمة ، ولا أنه يريد الوصول بصدده الى معرفة المنطق أو القانون الذى يحكم سير ذلك التاريخ ، ان منطق التاريخ عند المفكر الاسلامى هو الله ، وان الحكمة لا تعنى أسبقيه المنشغل بالامور العمليه الا من حيث هى تفيده فى عمله التشريعى (4) .

تتضمن هذه الفقرة موقفين متناقضين ، انها تغامر من جهة بافتراض أهمية التاريخ بمعناه الاعتبارى ، ثم بمعناه التشريعى فى النظرية السياسية للماوردى ، وتوضح من جهة أخرى شمولية الرواية اللاهوتية للتاريخ وحتمية الفعل الالهى فى التاريخ ، ان التردد الذى تعلن عنه هذه الفقرة رغم قلق العبارة وضبابية المعنى تؤكد ما نريد توضيحه فى المسألة الثانية .

ثانيهما : اننا نشك فى قيمة ما أسماه الباحث « التمثل الماوردى للتاريخ » كبعد رئيسى فى بنيته لرؤيته السياسية ، وذلك لاننا نرى ان التاريخ الواحد الذى يوجه فكر الماوردى هو تاريخ النبوة ، تاريخ زمن الوحدة ، وهو الزمن المفقود ... ان الاسلام كعقيدة شكل الثابت النظرى الاول فى بنية الفكر الاسلامى ، وخاصة فى المجال الذى نحن بصدده أى مجال الممارسة النظرية الفقهية ، ومن هنا فان اى حديث عن تاريخ للملوك والامم لا يمكن ان يشكل اكثر من تجميع لذاكرة محاصرة بالرواية المقدسة ، يقول الماوردى : « وان كان الله قد خص هذه الامة بوجود الحق فيها الى يوم القيامة ، وجعل اجماعها حجة على مواضع اختلافها مانعت ووعدها النصر والتأييد الى آخر الزمن وتصرم مدة الدنيا » (5).

---

(4) ــ دولة الخلافة ص 20 .

(5) ــ أنظر ملحق الرسالة ص 172 .

ان الاخبار التى تضمنها مخطوط « نصيحة الملوك » ــ وهو الكتاب الوحيد الذى اعتمده الباحث فى تدعيم وجود تمثل ماوردى للتاريخ ــ لا تسمح باستخلاص رؤية معينة للتاريخ أو مجرد تمثل معين لهذا التاريخ ، فلا تاريخ فى زمن الماوردى آلا لتاريخ الوحى أو للتاريخ الشارح لتاريخ الوحي (6) .

ثانيا : سياسة الدين أم سياسة الدنيا ؟

من بين النتائج الاساسية التى يتحمس لها الباحث مسالة وجود مشروع سياسى وراء التنظير الفقهي الذى خلفه الماوردى ، ونحن اذا كنا نقبل هذا الامر بناء على التوضيحات المتعددة التى يقدمها الباحث ، فاننا نلاحظ غياب أى تقويم لطبيعة هذا الفكر السياسى ، لقد قدم لنا محاولة تركيبية لما أسماه المشروع السياسى الماوردى ، ولكنه توقف عند درجة التقديم ، ذلك انه باستثناء الحكم الوحيد الذى أصدره الباحث فى الصفحة 161 ــ 162 حيث وصف مواقف الماوردى بالمواقف المترددة بين « جمود الحنابلة وعقلانية المعتزلة » باستثناء هذا الحكم نتبين فى البحث طغيان البعد الحماسى الساعي لصياغة رؤية سياسية للماوردى على تأمل حدود وأبعاد هذه الرؤية ...

ان البحث مثلا لا يبرز مركزية الدينى فى الفكر السياسى الماوردى ، انه ينفى عنه الطابع الكهنوتى وهو امر اكيد الا انه لم يوضح حدوده داخل دائرة اللاهوت ... وبدل التوقف عند دلالات دائره التشريع فى أفق الفكر الاشعرى ومحاولة ابراز طابعه النصي وأبعاده الدنيوية ، نشعر ان الدراسة تقدم دفاعا غير واع على دنيوية لم تكن هدفا مقصودا لذاته بقدر ما كانت هدفا من درجة ثانية ...

ان سياسة الدين والدنيا وهي الفكرة التى ستغتنى فى « احياء علوم الدين » مع الغزالي ، لا تقدم فى نظرى اكثر من قناع يخفى

(6) ــ انظر نفس الملحق ص 174 .

هدفـــا مثـــاليـــا ، بالمعنى الذى تكـــون فيه المثـــالية واللاهـــوت مترادفتين ، وهنـــا يمكن ان نتساءل مـــا هى قيمة فكـــر سيـــاســـى لاهوتى سواء زمن تبلوره ، او فى زمن نسعى فيه الى تأمله ودراسته ؟.

انـــتـــهـــى .

الخطيبي والفلسفة

حول كتاب « النقد المزدوج »

عبد السلام بنعبد العالي

« عندما نحيي التاريخ فلنا ، على عكس الميتافيزيقيين ، نسعد لا لما نكتشفه من نفس خالدة ترقد فينا ، وانما لما نحمله من انفس فانية بين جنبينا » .

نيتشه .

---

1 ــ يصر الخطيبي على الانفلات من كل تحديد ، وهو يأبى لاعماله ان تصنف تحت جنس من الاجناس الادبية المعروفة ، لذا فهو ميال الى اعمال جهوية لا تخضع لمبدأ الكلية والتوحيد بقدر ما يطبعها التعدد والتشتت . وحتى مقالاته التي بين يدينا الان لا تشكل كتابا بالمعنى المعهود لهذه الكلمة ، واعنى كلية منغلقة على ذاتها . انها لا تندرج تحت عنوان واحد الا لكونها تخضع لاستراتيجية واحدة ، ولكنها تعمل في واجهات متعددة . تلك هي استراتيجية النقد المزدوج .

* * *

2 ــ ان حديثنا عن « الخطيبي والفلسفة » لا يعني حديثا عن فلسفة الخطيبي . ذلك ان تفكير الخطيبي ينمو خارج الفلسفة وعلى هامشها . لكن ايضا على هامش العلوم . فهو يدعونا الى ان « نصفي حسابنا مع مقومات العلوم الاجتماعية ومقومات كتابتها» (ص 165) (1) اذ ان «نسيان اللحمة بين الفلسفة والعلوم

(1) ــ جميع الاحالات ترد الى صفحات كتاب « النقد المزدوج » ، دار العودة ، بيروت 1980 .

يعنى التمسك بالعمل فى العماء »(ص 162). لا يدل هذا على أن الخطيبى يريد أن يقف عند النقد الايبستملوجي. فهو يطعن فى العقلانية التى تغذت منها فلسفات العلم. ذلك ان هذه «العقلانية التي تعلي من شأن العلم، تنسى بفعل ذلك، المسألة الاساسية اللاشعور »(ص 10). لهذا فهو يدعو إلى نقد الارضية الفلسفية التي قامت عليها العلوم ذاتها: انه يرمي الى نقد الميتافيزيقا.

* * *

3 — ليس نقد الخطيبى فلسفة سلبية تنتقد الفلسفات الايجابية الوضعية. انه لا يقابل فلسفة بأخرى. وهو لا يعارض، بل يفارق ويخالف. لا يقول لا، بل يجيب نعم، ولا يعني ذلك انه يمجد الايجاب ضد السلب. انه يريد ان يحرر السلب من كل لحظة تركيب، يريد ان يذهب به الى أبعد مدى. لذا فهو يؤكد بصدد الايديولوجية الاستشراقية «انا لم انسفها، ولكن وضعتها فى أزمة » (ص 28). ان النقد عند الخطيبى عملية خلخلة وتقويض. ووسيلته فى التفلسف هى أداة نيتشه: انها المطرقة. انه يأخذ لفظة النقد فى معناها الاشتقاقى critiquer, c'est mettre en crise. بناء على ذلك فالنقد اذ يستجيب ويقول نعم، فانه لا يقولها للهوية والكائن وانما للفوارق والاختلافات.

* * *

4 — لذا فهو نقد مزدوج يتسلل الى الكيانات من فجواتها ويتخذ موقعه علي هامشها. ولا تعنى الازدواجية هنا ان النقد ينصب على الميتافيزيقا الغربية ثم على الميتافيزيقا الاسلامية. انه، على العكس من ذلك. يتخذ طريقه بين هذه وتلك، وهو، كما يقول صاحبه «مجابهة بين الميتافيزيقا الغربية والميتافيزيقا الاسلامية »(ص16) ترفض الاختلاف المتوحش «الذى يقذف بالآخر فى خارج مطلق »(ص 14) «فيؤدى بشكل حتمى الى ضلال الهويات المجنونة » (نفس الصفحة). ان الخطيبى «على غرار (جاك دريدا)»، يعيد النظر « فى جميع الازواج التى أقامتها الفلسفة، والتى تتغذى عليها خطاباتنا، لا لكى يرى فيها تضادا على التقابل، وانما علامة على ضرورة. بحيث يظهر كل طرفه

من اطراف الزوج كمخالف للاخر ويبدو على انه الاخر ذاته فى ارجائه» (2) . ذلك ان الخطيبى لا يريد أن يخلط مثل « العروى بين (الاخر) و (الغير) و (الاخرين) - بين الانتربولوجيا الثقافية وفكر الاختلاف »(ص 20) ، انه يميز الهوية عن التطابق ويعتبر أن « لاشىء ، حتى تراثنا نفسه يعطنا كما لو انه نعمة »(ص 15)، كما يعتقد ان « اوروبا تقيم فى كياننا »(ص 14) فالذاتى ينبغى تملكه ، والهوية يلزم اكتساحها وغزوها . والغير ، يصبح آخر الا اذا حول عن مركزه وزحزح عن تحديداته المهيمنة (ص 24) ان الذات فى بعد دائم عن نفسها . وليس الاخر الا هذا التباعد . ليس السلب تعارضا بين هويتين ، بل انه يقطن الهوية نفسها . انه حركة تباعد الذات عن نفسها ، حركة تصدع الداخل (والخارج) . فالاخر « حركة مزدوجة تقف ضد كلية الاصل المغلوطة . انه المجال المفتوح لانفصالى اللامتناهى عن الاخر وانفصالى اللامتناهى معه . وهو مجال لا تحده حدود ، حيث يتم تجاوز الداخل والخارج المطلقين »(ص 67) . فالسلب يقوم داخل التشابه . وليست النسخة ثانوية بالنسبة لمصدر أصلى . بل ان المصدر قائم فى مختلف النسخ ، والاصل فى مختلف المشتقات . وكل اصل هو نسخة اولى . فليس عالم الخطيبى عالم النماذج النسخ . انه عالم النسخ التى لا تكرر اى نموذج ، عالم النسخ التى تخون النموذج عندما تحاكيه . انه عالم السيمولاكر .

* * *

5 ــ لا امكان اذن للحديث عن هوية عمياء تقوم فى غياب عن الاخر . فليس الاخر عند الخطيبى هو هذا الذى يجيء ليقابل الذات ويعارضها . بل انه قائم فيها وهو حركة التباعد الذى ينخرها . لذا فان مجاوزة التراث ، ان آخر التراث لا يمكن أن يكون الا التراث ذاته : «نريد ان نضع بوضوح وبمنهجية مشكل مقومات كتابية تستعير من تراثنا المصادر الضرورية لتفكيك هذا التراث ذاته » (ص 159) فليست مجاوزة اللاهوت اهمالا له : « لان اللاهوت أمر عظيم يصعب محاربته ونجاوزه »(ص 30) .

2) - Derrida (J) : **Marges de la philosophie** p. 23 - Minuit - Paris 1972.

* * *

6 ــ لا نملك للتراث الا بمجاوزته . الا ان المجــوزة لا تعنــى التخلى والاهمـــال . انها ، على العكس من ذلك ، تقويض مستمــر للمفــاهيم وليست معارضة موقف بآخر . فتفكيك المفاهيم استراتيجية وليس نقدا بالمعنى المعروف . ثم انه ليس تحليلا صوريـــا . انه ينظر الى المفــاهيم فى حركتها التاريخية ويعتبر القــراءة توليدا للمعــانى لا بحثــا عن معنى اصلى . فالمفاهيــم « وقائع تاريخية تأخذ بنيتها بالنسبة لتفكير خــاص واحداث معينة فى الزمــن والمكان . وتندرج فى كتابــات لها منطقها الخاص ، وتنمو لا بالاستعــارات التي ياخذهـــا علم من آخر فحسب ، ولكن أيضا بواسطه مجموع تحولى بين التاريخ والعلــم والايديلوجيا »(ص 157) .

* * *

7 ــ لا يعنى هذا السقوط فى عدمية مطلقة. وليس تعدد المعنى حيرة وتشككــا . فالمواقف تتبايــن والقــراءات تتفاضل : «اننا نعرف اوجها لا متنــاهية عن مــاركس ، قراءات لا متناهية لماركس . فنص مــاركس ، ككل متــن ، متعدد المعاني . ومع ذلك فهناك استرتيجيات للقراءة تختلف من حيث حدتهــا وقربها من الصـــواب »(ص 110) . واستراتيجية الخطيبى « مادية النزعة لا بد وأن تدخل ضمن الصـــراع الطبقي . فكل خطاب هو ، بمعنى قوى ، عنف طبقى »(ص 79) غير أن المــادية هنا لا تضع نفسها ضمن الازواج الميتافيزيقية المعهودة فــي تاريخ الفلســفة . انها لا تتحدد ضمن الزوج الميتافيزيقى مادية/مثالية.

* * *

8 ــ ان « النقد المزدوج » جنيالوجيا تهدف الى اقامة تاريـــخ التراث الفلسفى على هــامش التاريخ المعهود الذى يقدمه التراث عن نفســه ، اى على هــامش تاريخ ميتــافيزيقى يقــوم علــى الازواج اصل/اشتقاق، حضور/غياب . انه يريد ان يلتفت الى ماض ما ينفــك يمضى وحــاضر ما فتىء يحضر . وهو لا ينظر الى التراث على انــه حضر فى وقت بعينه فتحدد كذاتية متعينة . صحيح انه يسعى للرجوع الى الاصـــول . ولكنه يميز بين البداية الزمنية والاصل . انه ينظر

الى الاصل على انه نسخة والبدايـــة على انها تكرار . وهذا لا يعني انه يرجع التراث الى حـــاضر دائـــم . انه على العكس من ذلك يقف بالضبط عند التبـــاعد الذي يكون فيه الحـــاضر بالنسبة لذاته . وهو لا يحـــاول رد التراث الى وحدة اصلية وانمـــا يريد أن يبرزه في فوارقه واختلافـــاته « وحينئذ ستلقى على عاتق الفكر مهمة التخلي عن القول باصل للاشيـــاء . ولكنه تخل يهدف الى تاسيس الاصل وذلك باستعادة الكيفية التي لا تتشكل حسبها امكانيـــة الزمـــان ـــ يتعلق الامـــر اذن بأصل لا أصل له ولا بداية ويمكن أن تصـــدر عنه جميع الاشياء . وان مهمة مثل هـــاته تقتضـــي اعـــادة النظر في كل مـــا يتعلق بالزمان ، وكل مـــا تشكل داخله ، وكل مـــا يمكن مسادته المتحـــركـــة (...) حينئـــذ سيكون الاصل هو هذا الذي لا ينفك يعود . سيكـــون هـــو انتكرار الذي يتجه نحـــوه الفكر وعـــودة ذاك الذي ما فتـــيء يبـــدد وفتـــراب نـــور مـــا انفـــك يضيء» (3) .

* * *

9 ـــ اذا فـــان الخطيبي يضع نفســه خـــارج كل نزعة تاريخية. وهو يأبى النظر الى التـــراث من خلال فلسفة في التـــاريخ ترد التاريخ الى كاية ميتـــافيزيقية « نسيجهـــا الاستمرارية والعقلانية والميل الـــى النظام والارادة »(ص 19). وهذا مـــا يجعله يخالف الاستـــاذ العروي في نزعتـــه التـــاريخية ، فيعتبر أن هذه النزعـــة ، ان كانت « مرحلة ضرورية اقترنت بفترة الدعوة الى الوحدة القومية المطلقـــة »(ص 10) فلـــم يعد لها من برر . وقد يـــوحي هذا بأن الخطيبـــي يرفض تلـــك النـــزعـــة يفسرها بالاعتمـــاد عليهـــا . الا أن الامر غـــير ذلـــك . ولتوضيحه ينبغي ان نقف قليـــلا عند تمييزه ، مع (هايدغر) بين الوجود التـــاريخي الاصيل ، وبين التـــاريخ كتعاقب لاحداث . يقول الخطيبي : «فما نستخدمـــه اليـــوم ومنـــذ امد (...) هو المصير التاريخي للعرب تراجعهـــم انحدارهم نحو الغرب من حيث أن هذا المصير وهذا التراجع وهذا الانحـــدر قائمة منذ فجر الاسلام» (ص 18) . ولو تقيدنا بعبارته في دقتهـــا لقلنا ان الامر يتعلق في نظر الخطيـــبي « بالقدر التـــاريخي الاصيل للعرب ، بانسحـــابهم وافولهم نحو المغيـــب ، من حيث ان هذا

3) - Foucault (M) : **Les mots et les choses** p. 343 - Gallimard - Paris.
— Voir aussi **l'archéologie du savoir** p. 264 - Gallimard - 1969.

القدر ، وهذا الانسحاب والافول لم ينفك عن الوجود منذ فجر الاسلام » (راجع النص الفرنسي مجلة الازمنة الحديثة - العدد الخاص بالمغرب العربي ص 12) ان الخطيبي يدعونا اذن الى النظر الى التراث كقدر تاريخي أصيل لا كواقعة تاريخية . يدعونا أن نميز مع (هايدغر) بين الـ Historial والـ Historique . ذلك ان ما يميز الحضور عند الفيلسوف الالماني هو الغياب « فالوجود ينسحب عندما ينكشف في الموجود »(4) ان الظهور لا يظهر والحاضر لا يحضر . انه في تباعد دائم عن نفسه . انه تائه ضال . لذا يستخلص (هايدغر) : « في الوجود التريخي الأصيل لا نكون على مسافة بعيدة ولا على مسافة قريبة من اليونان . اننا نكون بالنسبة لهم في التيه والضلال » (نفس الصفحة) فليس استذكار التراث هنا استرجاعا لمبدأ تفسيري نعلل به تسلسل الوقائع التاريخية . انه بالاحرى استرجاع لهوياتنا من حيث أن ذلك التراث هو تراثنا المنسي . غير أن النسيان لا يعني الغياب انه الاسم الاخر للوجود كما يقول (بلانشو). الا ان استرجاع الهوية لا يمكن ان يكون الا احياء للفوارق والاختلاف . فلا يتعلق الامر ، كما يقول نيتشه ، ببعث نفس خالدة وانما بابراز انفس فانية . ان القدر التاريخي لا يعني عند (هايدغر) اية اشارة الى جبرية كونية وانما يردنا الى الاصل التاريخي . لا كبداية زمنية بل كأصل لم ينفك عن الابتداء . ان الفجر كما يقول (بوفري) في مقدمة لكتاب هايدغر « يظل معتما بالنسبة لذاته من حيث هو اشراقة أولى ويأتي الافول والمغيب كي ينكشف الفجر في حقيقته التي التي كانت محجوبة ». يتعلق الامر اذن باعادة النظر في التراث خارج فلسفة الحضور وبعيدا عن مفهوم الاصل المطلق والكلية المهيمنة . يتعلق الامر باقامة تاريخ على هامش الميتافيزيقا . يقول هايدغر : « ما زال الاعتقاد يسود بان التراث شيء مضى وانه لم يعد الا موضوعا من موضوعات الوعي التاريخي . ومما زلنا نرى ان التراث يوجد وراءنا . في حين انه يجيء صوبنا لاننا معرضون اليه ، ولانه قدرنا . ان النظر التاريخي للتراث ولمجرى التاريخ من قبيل الاوهام ذات النتائج الوخيمة . تلك الاوهام التي لن نبرح عنها ما دمنا لم نعمل التفكير الحق . وان هذا الوهم عن

4) - Heidegger (M) : **Chemins** p. 275 - Gallimard - 1962.

التاريخ هو الذي يحول بيننا وبين الاصغاء الى ما يقوله المفكرون» (5).

* * *

10 ــ لا يعني هذا ان الخطيبي ينبذ كل تحليل تاريخي . كل ما في الامر انه لا يقبل أن ينظر الى التراث من خلال فلسفة في التاريخ ، واعني من خلال كل يعطي للاجزاء معناها سواء اكان هذا الكل كلية اولية تولد اجزاءها بفعل التعارض والتناقض الداخلي ، أو ضمن جمع للاجزاء داخل كل ينشأ شيئا فشيئا وذلك تحت هيمنة ذات تعطي معاني للاشياء فتوحدها وتضمها « فليس التاريخ عودا دائريا للشيء ذاته ، وانما هو الحركة اللامتناهية بين الذاتية والاختلاف انه اندلاع حركة عنيفة للمصادفة والجواز »(ص 126) يريد الخطيبي أن يحرر التاريخ من كل ذات تهيمن على فعالياته وهو يقرأ ماركس بعين فوكو والتوسير انه يريد أن يخلخل مركزية الحركة التاريخية : « اذا ما اخذنا فكر ماركس في معناه القوي ، فان الصراع الطبقي يقيم ذاتا تاريخية متحركة لا تستقر في مركز بعينه وتخضع لانفصال لا متناه »(ص 126). صحيح ان محرك التاريخ يظل هو الصراع الطبقي ، الا أن هذا الصراع لن يكون صراعا بين الهويات ولا تعارضا بين ذوات منفصلة « فليس الصراع الطبقي مجرد جدل بين المستغلين والمستغَلين وانما هو تلك المسالسة اللامحدودة التي تتعلق بتعميم الفوضى الدائمة على وجود البشر وعلى العلاقات بينهم » (ص 110) انه « الصراع ن حيث هو اثبات لانفصال داخل الانفصال واختلاف للاختلاف »(ص 110) .

* * *

11 ــ فنحن « لا نقدر أن نستحق موتنا بغير أن نقلق الميتافيزيقا » (ص 14). لا ينظر الخطيبي الى الموت من **داخل** الميتافيزيقا . فليست الموت عنده تلك الحالة الجامدة التي تنتهي عندها الحياة ويرتد الهياكل كائن حي «انها ليست حالة مادية . وانما توافق صورة خالصة تخلت عن كل مادة . انها الصورة الفارغة للزمان »(6) وما تسعى اليه الميتافيزيقا بالضبط هو ملء هذا الفراغ . لذا فهي

5) - Heidegger : (M) : **Qu'appelle-t-on penser ?** p. 117 - P.U.F Paris 1959.
6) - Deleuze (G) : **Différence et répetition** p. 148 - P.U.F. 1976 - Paris

تبحث عن نفس خــالدة تسكن هويتنــا . يريد الخطيبي أن ينظــر الى الموت في عملهــا . وهي عنده ما يولد الاختلاف ويقضي على التطابق . انه يريد ، مثل نيتشه ، أن يقيــم تاريخــا للتراث يكشف عن أنفـــس فــانية ولا يرمي الى البحث عن نفس خــالدة . وعندمــا يؤكد بــأن « التراث لا يضيء الانســـان الا بمقدار ما يستحق موته بين الموتى » (ص 13) فــانه يشير الى الموت « من حيث انها منبع الاسئلة والمسائل وعلامة قيــامهــا واستمرارها وراء كل جواب »(7). ان الفكر مشدود الى الموت على نحوين : هو يخضعهــا وهي تقطنه وقد سبق لهيجل ان قــال : « ان الحيــاة هي التي تحمل الموت . وهي تظل قائمة في الموت ذاتهــا ، الموت التي هي حيــاة الفكر » .

* * *

12 — يرمى « النقد المزدوج » الى تفكيك منــاهيم الكلية والاصل والهوية والوحدة . لذا فــان صــاحبه اذ يمجد التــاريخ ، يحذرنا من محاولة العودة الى « هوية ما » اذ ان ذلك « أمر يبعث على الاطمئنان . » (ص 36). انه يحثنــا على العكس من ذلك ، على استقصــاء هويــة متعددة . غير ان الهوية المتعددة ليست جمعا بين الفوارق وتأليفــا بينهــا . انهــا «فــرق الفروق واختلاف الاختلافــات» .

---

7) - Ibid.

عشر بسملات

مشفوعة بالفاتحة ... بلا صلاة

هنـاوى أحمـد ·

اغتسـل الليلـة فى عينيـك من عينيـك
واجمـا . . طـروبـا
وانـا أعلم انى ما ارتكبت ضد اعدائى وخلانى ذنوبـا
لاجـل عينيـك . .
انـا اغتسـل الليلـة فى عينيـك
مجروحـا ومذبـوحـا
بخنجـر العشيـرة
اهلـى . . رفـاقـى
تجلـدنـى يداى فى الصبـاح
تلفـظ ذاتـى رئتـاى فى الظهيـرة
ابسـط سجـادتى الرجولـة الحيـاء
مخمـورة الاهـداف

مخمورة الملامس الأعصاب

اهرع للقلب بسرى

تباغت الفضيحة سرى المغدور

أصعق . .

انفجر من تلقاء نفسى

ضد نفسى

داخل نفسى

اشك فى أظافرى

أحاصر الرموش

استنطق البؤبؤ قد يكون مخبرا امين

انصب اعواد المشانق ــ الجحيم

انصب فى حمأة طين

مشنقة أعوادها نرسى

من السيقان والسواعد الاهلية

تحسبا لطارىء الفجيعة الدموية

انشر فوق معصمي ــ السلام سبحتى

كمنقود من القبل

يحمل نكهة الدوالى التى نود حرثها وغرسها

وقطافها ، وعصرها ، وشربها

تأخذ حباته شكل حلمتيك تارة

وتارة شكل وجنتيك

يا أملا أوفدنى اليأس اليه

نالتقى فينـا الغريبـان الشريدان
واحتمى فينـا اليتيمـان الطريـدان
انتصبت فينـا خمائل الهـوى
باسقـة ، باسقـة ، باسقـة
كرحمـة اللـه التـي وسعـت كـل شـيء
ها هى ذى ترخي ظلالهـا القدسيـة
ها هى ذى .. ها هى ذى ...
نهمرت سـاقيـة حمـراء
نغسـل اليديـن القدميـن
تستوى على أكفنـا سفينـة من اللجيـن
تخبـرنـا بالحلـم الذى سيمسى فى غـد مدنـا وبيرقـا

* * *

أقـرأ عشـر بسمـلات
مشفـوعـة بالفـاتحـة
اركـع .. اركـع ... ولا أصلـى
نفى الصـلاة
قتلتـا الـف مـرة ومـرة
نبحنـا خاسـة من الوريـد للوريـد
يـا خـير أمـة الى الـوجـود
وضيـع الجيـاع خبـزهم
واحرق العريـا ثوبهـم

واطفـــا اليتـــامى شمعهـــم

فلترجـــا الصـــــلاة

حتـــى ازاحـــة الطغـــــاة

فللصـــلاة طعمهـــا الفـــريـــد

وللصلاة يومهـــا الاكيـــد !

* * *

أنـــــــوه . . .

ابحـــث عن نهـــايـــة المنفـــى

وعـــن حرارة المرفـــا . .

فأنـــت تعلميـــن – ربمـــا –

حـــلاوة الرحيـــل فى جـــزائـــر الســـلام

احـــط فى حجـــرك عصفـــور غـــرام

مرتعشـــا بالبـــرد

ينتفـــه اعصـــار غـــد

أجول فى حقـــولك الخضـــراء ، لا ارد

ولا أعـــــود

الا معـــى باقـــات نـــور لجميـــع الفقـــراء

ووصفـــة ثـــوريـــة للســـرطـــان

آه . . نمـــا ابشـــع هـــذا الســـرطـــان

فيـــا حبيبتى الجميلـــة بلا نهـــاية ولا حدود

قد اغتسلت هذه الليلة فى عينيك من عينيـــك

لانني مكتئب منذ سنين
لانني حزين
لانني يتيم هذه الديار
وشاعر محاصر بالنار
بخط كلمة
ـ وقد اقسم في مفترق العمر ـ
الا يخط كلمة فيك
اذا لم تكن الكلمة كلمة غريبة
عن شعراء عصرنا والاعصر التي خلت
الكلمة الحمراء
الكلمة الزرقاء
الكلمة الشهلاء
الكلمة التي لها ابعاد مقلتيك

هنداوي احمد.